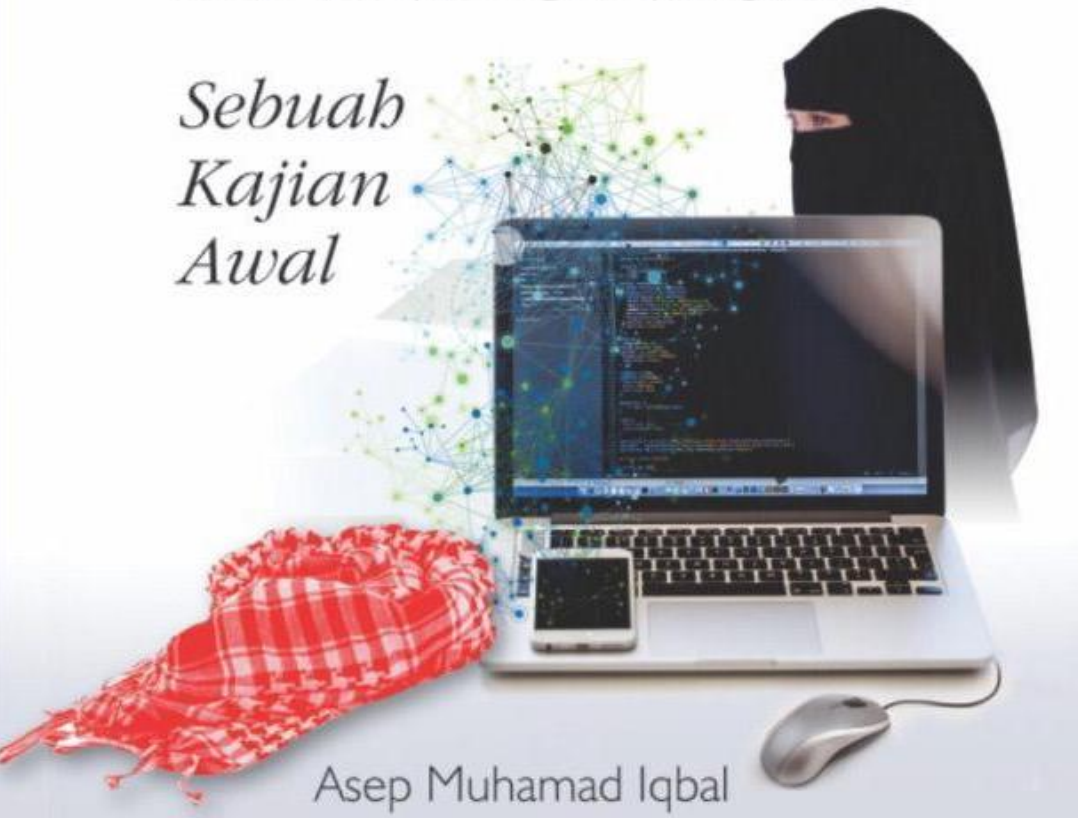
INTERNET DAN GERAKAN SALAFI DI INDONESIA

Sebuah Kajian Awal



Asep Muhamad Iqbal

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SUNAN GUNUNG DJATI
BANDUNG

INTERNET DAN GERAKAN SALAFI DI INDONESIA

Sebuah Kajian Awal

Centre for Asian
Social Science Research

INTERNET DAN GERAKAN SALAFI DI INDONESIA

Sebuah Kajian Awal

Asep Muhamad Iqbal

dandra kreatif

Internet dan Gerakan Salafi di Indonesia:
Sebuah Kajian Awal
Asep Muhamad Iqbal
©2019 Asep Muhamad Iqbal

Diterbitkan oleh *Diandra Kreatif*
Anggota IKAPI (062/DIY/08)
Jl. Kenanga 171 Sambilegi Kidul,
Maguwoharjo, Depok, Sleman, Yogyakarta
Telepon: 0274 280 1996/0274 485 222
Email: diandracreative@gmail.com
Instagram: @diandraredaksi @diandracreative
Twitter: @bikinbuku
Facebook: www.facebook.com/diandracreativeredaksi

Cetakan Pertama, 2019

Iqbal, Asep Muhamad
Internet dan Gerakan Salafi di Indonesia:
Sebuah Kajian Awal
Sleman: Diandra Kreatif, 2019
ISBN: 978-602-336-906-5

Editing & Proofreading oleh Sepa Labqi
Desain Sampul oleh Diandra Kreatif
Layout/Setting oleh Diandra Kreatif

Hak cipta dilindungi undang-undang. Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk dan dengan cara apapun tanpa ijin tertulis dari penulis atau penerbit.

DAFTAR ISI

Kata Pengantar **vii**

1 Pendahuluan **1**
Kontribusi Buku 6
Sumber Informasi 8
Susunan Buku 10

2 Wacana tentang Agama dan Internet **12**
Internet Sebagai Alat Politis untuk Demokratisasi 14
Internet Sebagai Alat untuk Mempromosikan Identitas Keagamaan 20

3 Kebangkitan Gerakan Islam Pasca Pemerintahan Orde Baru di Indonesia **27**

4 Salafisme: Identitas dan Perkembangannya di Indonesia Kontemporer 33
Salafisme 33
Ideologi Salafi 38
Perkembangan Gerakan Salafi di Indonesia 53

5 Penggunaan Internet oleh Salafi di Indonesia Kontemporer 71
Tentang Website Yang Dikaji 75
Mempromosikan Identitas Salafi: Penggunaan Ideologis Internet 76
Cyberwars: Penggunaan Polemis Internet 87
Merespon Isu-Isu Kontemporer: Penggunaan Kontekstual Internet 98
Membangun Jaringan Lokal dan Global: Penggunaan Komunikatif Internet 102
Menafsirkan Penggunaan Internet oleh Salafi 104

6 Kesimpulan 110

Bibliografi 115
Indeks 123
Tentang Penulis 140

KATA PENGANTAR

Buku ini mengkaji interaksi antara fundamentalisme agama dan internet. Ia dimaksudkan sebagai kritik atas konsepsi bahwa agama dan modernisasi secara inheren tidak sejalan; bahwa modernisasi pada akhirnya membawa agama kepada kematian atau kemusnahan agama sebagaimana dikatakan oleh para pendukung teori sekularisasi. Argumen utama buku ini adalah bahwa pandangan yang diusung oleh teori sekularisasi bukanlah penggambaran yang akurat atau pemahaman yang tepat mengenai hubungan antara dua kekuatan besar, agama dan modernisasi. Pandangan yang akurat tentang hubungan ini adalah agama dan modernisasi hidup berdampingan dan saling menguatkan satu sama lain.

Selain itu, buku ini berpandangan bahwa adalah tidak tepat memberikan label gerakan anti-modern kepada gerakan fundamentalisme agama. Mungkin lebih tepat untuk mengatakan bahwa fundamentalisme agama itu ultra-ortodoks dalam hal ideologi, namun ia sesungguhnya gerakan modern

secara teknologis. Sumbangan buku ini terletak pada temuannya bahwa kebanyakan kelompok-kelompok keagamaan konservatif tidak hanya bertahan di tengah arus modernisasi, tetapi juga mampu mentransformasi realitas-realitas modernitas seperti internet menjadi sebuah produk modernitas yang baru yang bisa memenuhi kebutuhan dan kepentingan keagamaan mereka.

Untuk mendukung argumen ini, dalam buku ini saya menganalisis Salafisme, sebuah gerakan fundamentalisme Islam transnational, dan mengeksplorasi penggunaannya atas media teknologi internet dalam konteks Indonesia kontemporer dalam upaya mengungkapkan cara-cara bagaimana ia menggunakan produk modern yang mengglobal ini. Dalam buku ini, saya menjelaskan bagaimana kelompok Salafi memanfaatkan internet sesuai dengan tujuan-tujuan ideologis mereka dalam kerangka yang disebut dengan "teknologi yang dibudayakan" (*cultured technology*), "proses lokalisasi kekuatan global teknologi informasi" (*localization process of global force of technology*), "apropriasi media global" (*appropriation of global media*), dan "spiritualisasi teknologi" (*spiritualizing technology*). Analisis tekstual merupakan metode utama yang digunakan dalam pembahasan buku ini karena ia dianggap memadai dalam upaya untuk memahami konten situs-situs Salafi dan mengungkap cara-cara kaum Salafi menggunakan internet.

Buku ini tidak akan terwujud tanpa bantuan berbagai pihak. Terima kasih saya sampaikan kepada Mary Holmes, Brad West, dan Riaz Hassan dari Flinders University, Australia, yang telah memberikan masukan dan saran untuk perbaikan analisa buku ini. Meskipun demikian, isi buku ini sepenuhnya merupakan tanggung jawab saya sebagai penulis. Terakhir, terima kasih kepada Diandra Kreatif yang sudah bersedia menerbitkan buku ini.

Semoga bermanfaat

1

PENDAHULUAN

Secara historis, Salafisme di Indonesia sudah mengadopsi teknologi komunikasi sejak kemunculannya di penghujung tahun 1980-an. Khususnya internet, komunitas Salafi mulai memanfaatkan media global ini secara intensif dan ekstensif setelah jatuhnya pemerintahan Suharto pada tahun 1998. Fenomena ini sungguh menarik karena ia menunjukkan kita kepada sebuah fakta bahwa meskipun secara ideologis merupakan gerakan ultra-ortodoks, gerakan Salafisme adalah gerakan modern secara teknologis. Dalam konteks ini, saya berasumsi bahwa fundamentalisme agama bukanlah gerakan anti-modern sebagaimana terlihat dalam cara-cara mereka menggunakan internet untuk melokalisir kekuatan media global ini dan menspiritualisasi teknologi ini untuk kebutuhan dan kepentingan keagamaan mereka.

Konsepsi bahwa agama dan modernisasi secara inheren bertolak belakang dapat dilihat dalam karya-karya para sarjana yang mendukung apa yang disebut dengan "tesis sekularisasi" (*secularization thesis*). Argumen tesis ini adalah bahwa ketika modernisasi menyebar, agama secara sosial dan kultural akan menjadi tidak relevan dalam kehidupan masyarakat modern dan sebagai gantinya kepercayaan ateistik akan menjadi kekuatan dominan dan keyakinan keagamaan mengalami kejatuhan. Akhirnya, agama akan hilang dari kehidupan masyarakat modern sekuler sebagai akibat derasnya arus modernisasi.[1] Pandangan ini menyatakan bahwa modernisasi niscaya membawa kepada jatuhnya agama baik pada tingkat masyarakat maupun individu.[2]

Terdapat beberapa alasan yang digunakan untuk mendukung teori sekularisasi.[3] Pertama, seiring dengan perkembangan sains dan teknologi, masyarakat tradisional akan berpaling kepada penjelasan empiris untuk memahami fenomena-fenomena alam sehingga membuat kepercayaan keagamaan tidak diperlukan

[1] Alister McGrath, *The Twilight of Atheism: The Rise and Fall of Disbelief in theModern World*. London: Rider, 2004; Jonathan Fox, "Religion as an Overlooked Element of International Relations", *International Studies Review,* Vol. 3, No. 3, 2001, 53-73; Rodney Stark, "Secularization, R.I.P.", *Sociology of Religion,* 60:3, 1999, 249-273; dan Anson Shupe,"The Stubborn Persistence of Religion in Global Era" dalam Emile Sahliyeh (ed.), *Religious Resurgence and Politics in Contemporary World*, New York: State University of New York Press, 1990.

[2] Peter L. Berger, "The Desecularization of the World: A Global Overview", dalam Peter L. Berger (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics,* Washington: Ethics and Public Policy Center, 1999.

[3] Norris & Inglehart 2004 dalam Randolph Kluver and Pauline Hope Cheong, "Technological Modernization, the Internet and Religion in Singapore", *Journal of Computer-Mediated Communication* 12, 2007, 1123-1124.

lagi. Kedua, ketika pendidikan masyarakat meningkat, mereka akan menjadi lebih skeptis terhadap agama karena menganggap sistem kepercayaan keagamaan sebagai sisa-sisa tak berarti dari masyarakat pra-modern. Yang terakhir, para pemegang otoritas keagamaan akan kehilangan pengaruh dan kekuasaan mereka atas masyarakat diakibatkan munculnya bentuk baru pemegang otoritas pada masyarakat sekuler seperti negara, ahli sains, dan pemimpin pendidikan yang menguasai wilayah-wilayah kehidupan masyarakat yang sebelumnya dikuasai oleh para pemimpin agama. Pada semua argumen ini terletak sebuah asumsi kuat bahwa pada hakekatnya agama tidak sejalan dengan modernisasi dan begitu juga sebaliknya; bahwa bila sebuah masyarakat semakin modern, maka ia akan semakin berpeluang menjadi ateistis. Dengan kata lain, modernisasi dipandang sebagai sebuah kekuatan global yang akan meniscayakan keruntuhan keyakinan keagamaan.

Argumen ketidaksepadanan agama dan modernisasi sejauh ini digunakan untuk menjelaskan interaksi antara para penganut agama dan komunikasi media, khususnya internet. Armfield & Holbert, yang meneliti koneksi antara religiusitas dan penggunaan internet, mengungkapkan bahwa semakin religius seseorang, semakin ia kurang mempunyai kecenderungan memakai internet. Mereka mendasarkan argumen mereka pada asumsi bahwa karena internet dibangun di atas etos pandangan dunia sekuler, masyarakat penganut agama tampaknya lebih

cenderung tidak menggunakan internet. Etos ini, menurut mereka, akan menghalangi orang-orang religius untuk menggunakan dan memanfaatkan internet.[4]

Hal ini didukung oleh beberapa pengamat yang berpendapat bahwa internet merupakan ancaman potensial bagi agama karena ia membawa sistem nilai tertentu yang berbahaya bagi kepercayaan keagamaan. Bockover, misalnya, menegaskan bahwa internet membawa dalam dirinya ancaman bagi tradisi keagamaan, seperti yang terlihat pada masyarakat China, karena ia membawa dan mempromosikan simbol dan nilai-nilai Amerika tentang kebebasan berekspresi, hasrat untuk memperoleh kekayaan, dan kepercayaan akan kesamaan kesempatan bagi semua orang, yang semuanya asing bagi masyarakat Konfusianisme yang komunitarian. Selain itu, menurut Bockover, internet tidaklah netral secara cultural (*culturally neutral*) karena ia lebih mampu mengatakan tentang nilai-nilai Amerika daripada teknologi lainnya.[5] Adamu mengiyakan argumen ini dengan mengatakan bahwa internet dalam dirinya sendiri adalah sebuah konsep Amerika yang digunakan sebagai senjata ideologis untuk menghancurkan Islam dan Muslim.[6]

---

[4] Greg Armfield & Robert Holbert, "The Relationship between Religiosity and Internet Use", *Journal of Media and Religion,* 2(3), 2003, 129–144.

[5] Mary Bockover, "Confucian Values and the Internet: A Potential Conflict", *Journal of Chinese Philosophy,* 30(2), 2003, 159–175.

[6] Abdalla U. Adamu, "Islam and the Internet", retrieved from http:// www.kanoonline.com/publications/islam_and_the_internet.htm.

Ancaman potensial lainnya dari internet adalah bahwa ia dapat melemahkan otoritas tradisional keagamaan. Barker berpendapat bahwa internet merupakan tantangan bagi otoritas keagamaan karena mampu menyediakan informasi alternatif yang dapat menggoyahkan struktur tradisional pengetahuan agama dan menciptakan pemimpin-peminpin baru yang kritis dan menantang legitimasi pemimpin agama tradisional dalam pengajaran keagamaan.[7]

Yang terakhir, internet dilihat sebagai sebuah ancaman bagi keutuhan komunitas pemeluk agama. Pengalaman pribadi dalam menggunakan internet dapat mengarah kepada fragmentasi seseorang dari komunitas keagamaannya dengan cara melepaskan keanggotaannya dari ritual bersama, identitas kolektif dan partisipasi komunal. Schroeder, *et.al* menunjukkan bahwa tidak adanya kehadiran secara fisik dalam pengalaman ber-online dalam dunia maya menyebabkan terhalangnya anggota-anggota sebuah komunitas keagamaan untuk melaksanakan keyakinan agama mereka yang biasa dipraktekkan bersama.[8] Demikian pula Dawson berargumen bahwa pengalaman keagamaan secara online menyebabkan tercerabutnya agama

[7] Eileen Barker, "Crossing the Boundary: New Challenges to Religious Authority and Control as a Consequence of Access to the Internet", dalam Morten Højsgaard & Margit Warburg (eds.), *Religion and Cyberspace*, London: Routledge, 2005, 67-85.

[8] Ralph Schroeder, Noel Heather, & Ray M. Lee, "The Sacred and the Virtual: Religion in Multi-User Virtual Reality", *Journal of Computer-Mediated Communication* Vol. 4 (2), 1999, http://www.ascusc.org/jcmc/vol4/issue2/schroeder.html

dari tempatnya yang ril, penganutnya yang ril, perasaan bersama dan harmoni kultural yang ril, dan kesadaran kolektif.[9]

Intinya, semua pengamat ini ingin mengatakan bahwa internet merupakan sebuah produk modernitas yang berbahaya bagi agama. Karena itu, penerimaannya oleh komunitas agama akan mengakibatkan agama kehilangan otoritas tradisionalnya.

KONTRIBUSI BUKU

Dalam perspektif yang lebih luas, signifikansi buku ini terletak pada kontribusinya terhadap idea mengenai kegagalan teori sekularisasi dalam memperediksi kematian agama di tengah proses modernisasi. Beberapa sarjana berpandangan bahwa keyakinan tentang ketidaksejalanan agama dan modernisasi telah ketinggalan zaman dan ramalan bahwa agama akan mengalami kematian seiring masyarakat mengalami modernisasi tidak terbukti secara empirik. Kenyataannya, agama bukan saja bisa bertahan menghadapi modernisasi, tapi juga memainkan peranan dan identitas baru dalam masyarakat kontemporer. Berger, misalnya, yakin bahwa masyarakat global zaman sekarang masih religius seperti zaman sebelumnya, bahkan di beberapa tempat lebih religius dari sebelumnya. Ia beralasan bahwa komunitas dan institusi keagamaan telah mampu mengembangkan sebuah strategi adaptasi. Mereka mengambil, dan dalam tingkat tertentu memodifikasi, ide-ide dan nilai-nilai

[9] Dawson (2005) dalam Kluver &Cheong, "Technological Modernization", 1125.

moderen sesuai dengan kepentingan mereka sendiri. Alhasil, nyatanya agama mampu bertahan hidup menghadapi dunia sekuler, dan bahkan mengalami perkembangan baru di berbagai belahan dunia.[10] Hal ini disokong oleh Stark yang percaya bahwa sejak kemunculannya teori sekularisasi tidak pernah memperoleh dukungan bukti empirik yang memadai.[11]

Secara khusus, buku ini diharapkan dapat memberikan kontribusi terhadap konsepsi hubungan 'baik' antara agama dan internet. Campbell mengatakan bahwa komunitas keagamaan telah mengadopsi internet dengan cara memberikan sebuah legitimasi keagamaan kepada teknologi ini.[12] Barzila-Nahon dan Barzilai menekankan bahwa komunitas keagamaan telah mengembangkan apa yang disebut dengan "cultured technology", yang dengannya mereka membentuk ulang dan dibentuk oleh teknologi internet.[13] Hal ini juga ditegaskan oleh Thompson yang berargumen bahwa individu dan kelompok telah melakukan penyesuaian dan lokalisasi media global ini sesuai dengan kondisi spesisfik-temporal di mana mereka hidup.[14]

Selain itu, nilai buku ini terletak pada kontribusinya bagi kajian tentang koneksi antara internet dan masyarakat dalam

[10] Berger, "The Desecularization of the World"
[11] Stark, "Secularization, R.I.P.".
[12] Heidi Campbell, "Spiritualizing the Internet: Uncovering Discourse and Narratives of Religious Internet Use", *Online-Heidelberg Journal of Religions on the Internet,* 1: 1.
[13] Karine Barzilai-Nahon and Gad Barzilai, "Cultured Technology", *The Information Society* 21, 2005, 25-40.
[14] John B. Thompson, *The Media and Modernity, A Social Theory of the Media,* London: Polity Press, 1999.

konteks Indonesia kontemporer, yang tampaknya cenderung mengabaikan kajian tentang hubungan antara fundamentalisme Islam dan internet.[15] Oleh karena itu, buku ini diharapkan dapat mengisi celah ini dengan cara mengkaji hubungan antara Salafisme dan internet.

SUMBER INFORMASI

Investigasi awal saya menunjukkan adanya sekitar seratus situs Salafi di Indonesia, yang terhubung dengan lolal dan global situs sejenis. Untuk kepentingan buku ini, analisis difokuskan pada situs Salafi puris, yakni www.salafy.or.id. Pilihan ini didasarkan pada fakta bahwa situs ini mewakili gerakan Salafi paling ortodoks, yang diharapkan dapat membantu kita memahami hubungan antara fundamentalisme dan

[15] David Hill and Krishna Sen, *Internet in Indonesia's New Democracy,* London: RoutledgeCurzon, 2008; David Hill and Krishna Sen, "Netizens in Combat: Conflict on the Internet in Indonesia', *Asia Studies Review* Vol. 26 (2), 2002, 165-187; David Hill and Krishna Sen, "Wiring the *Warung* to Global Gateways: the Internet in Indonesia", *Indonesia* 63, 1997, 67-89; Merlyna Lim "Islamic Radicalism and Anti-Americanism in Indonesia: the Role of the Internet", Policy Studies 18, Washington: East-West Center Washington, 2005; Merlyna Lim, "The Polarization of Identity through the Internet and the Struggle for Democracy in Indonesia", *Electronic Journal of Communication/La Revue Electronique de Communication* Vol. 14 (3-4), 2004; Merlyna Lim, "The Internet, Social networks, and Reform in Indonesia", dalam Nick Couldry & James Curran (eds.), *Contesting Media Power: Alternative Media in a Networked World,* Rowan & Littlefield, 2003, 273-288; Merlyna Lim, "From *War-net* to Net-war: the Internet and Resistance Identities in Indonesia', *International Information & Library Review* 35, 2003, 233-248; Merlyna Lim, "Cyber-Civic Space in Indonesia', *International Development and Planning Review* 24 (4), 2002, 383-400; Birgit Brauchler, "Islamic Radicalism Online: the Moluccan Mission of the Laskar Jihad in Cyberspace', *The Australian Journal of Anthropology* 15:3, 2004, 267-285; and Birgit Brauchler, "Cyberidentities at War: Religion, Identity and the Internet in the Moluccan Conflict', *Indonesia* 75, 2003, 123-151.

modernisasi. Di samping itu, terbatasnya waktu dan sumber-sumber sementara ini menjadi faktor terbatasnya saya untuk menganalisis situs-situs Salafi yang lebih banyak.

Data yang diperlukan untuk penulisan buku ini dikumpulkan melalui observasi online. Sebanyak 58 posting yang dikirimkan oleh administrator situs dan kontributor dikumpulkan dari situs Salafi di atas untuk menggali cara-cara yang dipakai oleh kaum Salafi dalam menggunkanan media internet. Periode yang dianalisis adalah 2003-2008. Posting-posting dinalisis untuk mengungkap topik, argumen dan tipe respon yang dikandungnya. Metodologi yang digunakan dalam analisis ini melibatkan penggunaaan analisis tekstual dengan maksud untuk mengungkap kategori-kategori dari penggunaan internet oleh kaum Salafi. Dalam analisis ini, teks dipahami dalam bentuk situs Salafi www.salafy.or.id, termasuk artikel, posting dan gambar yang terdapat di situs tersebut. Secara praktis, saya membiarkan kategori-kategori muncul dari berbagai posting dengan sendirinya berdasarkan pada kesamaan dan perbedaannya. Seperti Patton katakan, pola, tema, dan kategori analisis datang dari data; mereka muncul dari data, bukan dipaksakan keluar dari data sebelum pengumpulan data dan analisis.[16] Menurut saya, hal ini dapat memfasilitasi munculnya koneksi antara pandangan dunia Salafi dan penggunaan internet.

[16] Michael Q. Patton, *Qualitative Research and Evaluation Methods*. Thousand Oaks, CA: Sage, 2002.

Analisis situs Salafi ini melibatkan beberapa langkah. Pertama, pembacaan awal atas posting-posting untuk mendapatkan sebuah persepsi umum dari kandungan (*content*) situs Salafi atau disebut dengan tahap "long preliminary soak"[17] dalam teks-teks yang terdapat di situs, yang dicurigai mempunyai jawaban atas pertanyaan penelitian buku ini. Kedua, pembuatan kategori dari cara-cara komunitas Salafi memanfaatkan internet. Ketiga, pembacaan-ulang atas berbagai posting dan artikel dan penempatan mereka ke dalam sebuah kategori tertentu. Ketika sebuah posting merefleksikan dua atau lebih kategori, maka ia ditempatkan ke dalam sebuah kategori berdasarkan pada kandungan isinya yang paling menonjol. Terakhir, berbagai posting dan artikel ini dikategorikan sebagai berikut: penggunaan internet yang ideologis, polemis, komunikatif, dan kontekstual. Tahapan-tahapan analisis ini menggunakan teks asli dalam bahasa Indonesia.

SUSUNAN BUKU

Buku ini terdiri dari enam bab. Bab satu adalah pendahulun yang menerangkan latar belakang, tujuan, fokus, metodologi dan susunan buku. Sebuah tinjaun atas karya-karya tentang tesis sekularisasi dan *interplay* antara agama dan internet disajikan sebagai latar belakang. Bab dua membahas sebuah tinjauan

[17] Hall (1975) dalam Federico Pablo Feldstein and Carolina Acosta-Alzuru, "Argentinean Jews as Scapegoat: A Textual Analysis of the Bombing of AMIA", *Journal of Communication Inquiry* 2003, 27, 159.

atas literatur mengenai internet dan masyarakat dalam konteks Indonesia. Ini dimaksudkan untuk mengidentifikasi kajian-kajian yang ada tentang internet dan masyarakat di Indonesia kontemporer dan menempatkan posisi buku ini pada celah yang kosong dalam bidang kajian ini. Bab tiga mendiskusikan kebangkitan fundamentalisme keagamaan di Indonesia pasca-Suharto. Ini bertujuan untuk menyediakan sebuah latar belakang sejarah dari kemunculan (kembali) fundamentalisme Islam setelah jatuhnya Orde Baru pada tahun 1998, yang pada kenyataannya memfasilitasi penyebaran Salafisme akibat relatif tidak adanya kontrol negara terhadap wilayah publik (*public sphere*) dan datangnya internet ke negeri ini pada pertengahan 1990. Bab empat menjelaskan identitas Salafi dengan cara mengeksplorasi ideologi dan praktik-praktik Salafi. Bab ini berupaya untuk menyediakan pengetahuan dasar dari identitas Salafi untuk memperoleh pemahaman yang lebih baik mengenai kaitan antara gerakan Salafi dan internet. Kemudian diikuti oleh bab lima yang berupaya mengungkap cara-cara bagaimana komunitas Salafi mengartikulasikan identitas mereka dengan penggunaan internet demi kepentingan dan kebutuhan keagamaan mereka. Analisis pada bab ini difokuskan pada penggunaan internet oleh kaum Salafi dalam kerangka proses lokalisasi dan penyesuaian kekuatan media global dalam setting lokalitas dan tujuan tertentu. Terakhir, bab enam berisi kesimpulan-kesimpulan dari bahasan buku ini.

2

WACANA TENTANG AGAMA DAN INTERNET

Perkembangan kajian tentang interseksi antara internet, politik dan budaya dalam konteks Indonesia masih berada dalam tahap permulaan. Perhatian para sarjana, baik Indonesia maupun bukan, relatif masih kurang. Namun, beberapa sarjana sudah merintis jalan bagi tumbuhnya perhatian terhadap kajian tentang internet di negeri Muslim terbesar ini. Bisa dikatakan bahwa kajian internet di Indonesia baru menarik perhatian para sarjana ketika gerakan reformasi pecah dalam kancah politik negeri ini, yang membawa kepada kejatuhan Presiden Suharto dan rezimnya (Orde Baru) pada 1998. Bab ini akan mengidentifikasi studi-studi yang sudah dilakukan mengenai hubungan antara internet dan masyarakat di Indonesia, menempatkan posisi buku ini dalam bidang kajian ini, dan

mengidentifikasi kemungkinan kontribusi buku ini bagi perkembangan wacana ini dengan mengisi celah yang terdapat pada literatur yang ada.

Untuk tujuan buku ini, kajian-kajian yang ada tentang internet, masyarakat dan budaya di Indonesia dapat diklasifikasikan ke dalam dua kategori. Pertama, karya-karya yang bersifat umum dan pengantar yang membahas tentang kemunculan dan perkembangan awal internet di Indonesia.[1] Kedua, kajian-kajian yang difokuskan untuk membahas isu-isu khusus tentang konteks lokal tertentu dari fenomena internet, gerakan mahasiswa dan fundamentalisme Islam[2], internet, negara, ekonomi korporat dan masyarakay sipil[3], internet dan konflik di Maluku[4], dan internet dan radikalisme Islam[5]. Secara

[1] David Hill and Krishna Sen, "Wiring the *Warung* to Global Gateways: the Internet in Indonesia", *Indonesia* 63, 1997, 67-89.

[2] Merlyna Lim, "Cyber-Civic Space in Indonesia", *International Development and Planning Review* 24 (4), 2002, 383-400; Merlyna Lim, "The Polarization of Identity through the Internet and the Struggle for Democracy in Indonesia", *Electronic Journal of Communication/La Revue Electronique de Communication* Vol. 14 (3-4), 2004; dan Merlyna Lim, "Islamic Radicalism and Anti-Americanism in Indonesia: the Role of the Internet", *Policy Studies 18*, East-West Center Washington, 2005.

[3] Merlyna Lim, "The Internet, Social Networks, and Reform in Indonesia', dalam Nick Couldry & James Curran (eds.), *Contesting Media Power: Alternative Media in a Networked World,* Rowan & Littlefield, 2003, 273-288; Merlyna Lim, "From *War-net* to Net-war: the Internet and Resistance Identities in Indonesia', *International Information & Library Review* 35, 2003, 233-248.

[4] Birgit Brauchler, "Islamic Radicalism Online: the Moluccan Mission of the Laskar Jihad in Cyberspace', *The Australian Journal of Anthropology* 15:3, 2004, 267-285; Birgit Brauchler, "Cyberidentities at War: Religion, Identity and the Internet in the Moluccan Conflict', *Indonesia* 75, 2003, 123-151; dan David Hill dan Krishna Sen, *Internet in Indonesia's New Democracy,* London: RoutledgeCurzon, 2008.

[5] Lim, "Islamic Radicalism and Anti-Americanism in Indonesia".

umum, karya-karya ini mengemukakan dua argument dalam hal hubungan antara internet dan masyarakat dalam konteks Indonesia. Pertama, bahwa internet merupakan alat politis untuk mempromosikan demokratisasi, masyarakat sipil, definisi-diri dan tindakan kolektif. Kedua, bahwa internet adalah medium bagi pembentukan identitas keagamaan.

INTERNET SEBAGAI ALAT POLITIS UNTUK DEMOKRATISASI

Menurut pengetahuan saya, perhatian para sarjana terhadap kajian internet di Indonesia dimulai dengan karya David Hill dan Krisha Sen, "Wiring the *Warung* to Global Gateways: the Internet in Indonesia".[6] Karya ini berisi tentang survey permulaan tentang potensi internet sebagai medium bagi demokratisasi politik Indonesia pada pertengahan 1990-an. Hill & Sen mengawali studi mereka dengan sebuah tinjauan atas kemunculan dan perkembangan internet di Indonesia berdasarkan kunjungan enam bulan mereka di Yogyakarta pada 1996. Mereka berargumen bahwa perkembangan internet di Indonesia tidak bisa dipisahkan dari fenomena tumbuhnya warung internet (warnet) atau *internet café.* Berawal di beberapa kota besar seperti Jakarta, Bandung, Yogyakarta dan Surabaya, warung internet kemudian menjamur pada 1996. Awalnya dimiliki dan dioperasikan oleh pemerintah, warung internet kemudian menyebar ke kota-kota lain dan banyak dimiliki dan dijalankan oleh pihak swasta dan pribadi.[7]

[6] Hill dan Sen, "Wiring the *Warung* to Global Gateways", 67-89.
[7] *Ibid*, 68-71.

Karya Hill & Sen ini merepresentasikan sebuah contoh dari kajian-kajian yang berargumen bahwa internet telah menjadi sebuah alat politik bagi demokratisasi dalam hal bahwa ia menyediakan penggunanya sebuah forum kebebasan berekspresi, khususnya pandangan politik. Dengan demikian, pengguna internet dapat memperoleh sumber-sumber informasi alternative, yang berbeda dengan sumber-sumber resmi pemerintah, dan mengemukakan opini mereka secara online tanpa sensor. Selain itu, melalui internet suara-suara lokal yang tidak terliput oleh media *mainstream* dapat memperoleh kesempatan untuk diungkapkan secara bebas dan menjadi isu global.[8]

Interplay antara internet dan politik juga dapat dilihat dalam buku Hill dan Sen yang terbaru, *Internet in Indonesia's Democracy*.[9] Buku ini membahas tentang koneksi antara media, teknologi dan demokrasi dengan secara khusus mengkaji bagaimana Indonesia menggunakan dan digunakan atau dibentuk oleh internet. Bertolak belakang dengan asumsi bahwa sebuah fenomena global memiliki implikasi-implikasi global, Hill dan Sen justru berargumen bahwa penggunaan internet seharusnya dipahami dalam batas-batas konteks sosio-politik sebuah bangsa dan wilayah lokal. Berdasarkan kasus Indonesia pada peralihan abad kedua puluh, mereka berpendapat bahwa sebuah perubahan politik lokal tertentu menyediakan sebuah

[8] *Ibid*, 84-87.
[9] Hill dan Sen, *Internet in Indonesia's New Democracy*.

konteks unik bagi fenomena global. Dengan kata lain, Indonesia telah menjadi sebuah konteks spesifik bagi internet yang dengannya kita dapat memahami konsekuensi-konsekuensi spesifik dari fenomena global ini.

Argumen bahwa internet adalah alat politik bagi demokratisasi dibenarkan dalam beberapa karya Merlyna Lim.[10] Dalam artikelnya "The Internet, Social Networks and Reform in Indonesia", Lim menjelaskan hubungan antara internet dan demokrasi dalam konteks Indonesia. Pertanyaan-pertanyaan seperti bagaimana internet dapat membantu Indonesia menjadi lebih demokratis harus dijawab dengan mengeksplorasi konteks yang lebih dalam, melewati batas-batas luar dari internet dan penggunanya. Koneksi antara teknologi, seperti internet, dan masyarakat berakar pada konteks lokal budaya dan cultural, suatu tempat di mana teknologi dan masyarakat bertemu dan dampak teknologi menyebar ke masyarakat.[11] Lim berargumen bahwa internet telah memainkan peran penting dalam menyediakan sebuah ruang publik (*public sphere*), di mana orang-orang dapat berkomunikasi dan bertukar informasi tanpa kontrol dan intervensi negara. Yang menjadi ide pokok di sini adalah bukanlah internet itu sendiri, melainkan kaitan antar titik-titik internet yang telah menciptakan sebuah jaringan sosial antara warung internet, kota, dan kampung di mana individu dan

[10] Lim, "Cyber-Civic Space in Indonesia"; Lim, "The internet, Social Networks, and Reform in Indonesia"; dan Lim, "From *War-net* to Net-war".
[11] Lim,"The Internet, Social Networks and Reform in Indonesia", 274.

komunitas bertemu.[12] Tetapi, peranan internet sebagai sebuah ruang publik mendapat ancaman dari pertumbuhan industri budaya dan peralihan ke ekonomi korporat dengan perusahaan besarnya, yang memiliki dan mengontrol *cyberspace* Indonesia.[13]

Dalam artikel lainnya, "Cyber-civic Space in Indonesia"[14], Lim menganalisis peranan internet sebagai sarana untuk merekonstruksi dan mendekonstruksi masyarakat sipil di Indonesia dengan cara melacak dua dua episode sejarah Indonesia kontemporer: gerakan mahasiswa Mei 1998 yang membawa pada kejatuhan Suharto dan fenomena munculnya Laskar Jihad.[15] Ia berargumen bahwa pertanyaan apakah internet mendorong atau menghalangi tumbuhnya masyarakat madani dan demokrasi tidak bisa dijawab dalam dunia teknologis dan virtual internet itu sendiri. Tetapi, ia menegaskan, pertanyaan tersebut akan dapat terselesaikan dengan memahami konteks lokal spesifik yang dibentuk dan membentuk internet. Kedatangan internet ke sebuah negeri seperti Indonesia telah menimbulkan terjadinya proses lokalisasi di mana sinyal-sinyal elektroniknya berubah menjadi makna-makna sosial kuat, berinteraksi dengan kekuatan lokal,dan membentuk

[12] *Ibid*, 284.
[13] *Ibid*, 285.
[14] Lim, "Cyber-Civic Space in Indonesia".
[15] Laskar Jihad adalah sayap paramiliter dari Forum Komunikasi Ahlussunnah Waljamaah (FKAWJ); didirikan oleh Jafar Umar Thalib pada 1998, Laskar Jihad terlibat dalam konflik Maluku dengan mengirimkan pasukan jihadnya untuk membela kaum Muslim dari 'para penyerang Kristen' di Ambon. Untuk kajian lengkap tentang ini, lihat Noorhaidi, *Laskar Jihad.*

ulang politik lokal.[16] Kasus Indonesia menunjukkan bahwa internet bisa menjadi sebuah medium bagi pembentukan ruang masyarakat madani di mana orang-orang memiliki ruang publik tanpa intervensi dan kontrol Negara sebegaimana terlihat dalam protes sosial pada 1998. Tapi, Lim juga meragukan bahwa Indonesia pasca-Suharto akan menyaksikan tumbuhnya masyarakat madani mengingat telah terjadinya perpecahan di tengah masyarakat, kerusuhan komunal, dan instabilitas seperti terlihat dalam kemunculan Laskar Jihad dan penggunaan internetnya.[17]

Selain itu, Lim mengelaborasi peranan internet sebagai alat politik bagi pembentukan definisi-diri dan tindakan kolektif. Dalam artikelnya, "From *Warne*t to Net-war: the Internet and Resistance Identities in Indonesia", Lim menunjukkan bagaimana internet digunakan sebagai alat politik bagi pembentukan dan penyebaran definisi-diri dan tindakan kolektif. Poin utama argumennya adalah "transformasi teknologi terkait erat dengan relasi politik dan bahwa lokalitas – negara, kota dam komunitas-adalah situs pergulatan negara, korporasi dan masyarakat madani atas pilihan, penggunaan dan transformasi teknologi seperti internet".[18] Menurutnya, internet dalam konteks Indonesia telah menjadi sebuah titik penting bagi kontes kekuasan antara negara, korporasi dan masyarakat madani. Dalam kontes ini,

[16] Lim, "Cyber-Civic Space in Indonesia", 384.
[17] *Ibid.*
[18] Lim, "From *War-net* to Net-war".

pembentukan identitas merupakan kekuatan pendorong dalam proses transformasi teknologi yang dilakukan oleh negara, korporasi dan kekuatan masyarakat madani.[19] Pengalaman Indonesia menunjukan bahwa internet diproyeksikan ke dalam konstelasi kekuasaan antara negara, ekonomi korporasi dan masyarakat madani dan ditransformasikan oleh hubungan spesifik antara kekuatan-kekuatan ini. Internet adalah produk hubungan sosial dan institusional yang dilokalisasi melalui proses perubahan sosial, politik dan ekonomi. Internet tidak sekedar sebuah teknologi yang netral atau sumber informasi; melainkan ia merupakan tempat dan sarana bagi penciptaan dan penegasan identitas, mempengauhi dan dipengaruhi oleh negara, korporasi dan masyarakat madani.[20]

Tulisan Lim yang lain, "The Polarization of Identity through the Internet and the Struggles for Democracy in Indonesia,"[21] lebih jauh menjelaskan penggunaan internet untuk mempromosikan definisi-diri dan tindakan kolektif. Dengan menggunakan kasus-kasus gerakan mahasiswa pada 1998 dan gerakan anti-amerika pasca 9/11, ia mengkaji pembentukan identitas melalui internet. Menurut Lim, dalam konteks Indonesia, internet menjadi sebuah sumber dan medium bagi pembentukan dan penyaringan identitas dalam

[19] *Ibid*.
[20] *Ibid*.
[21] Merlyna Lim, "The Polarization of Identity through the Internet and the Struggles for Democracy in Indonesia", *Electronic Journal of Communication/La Revue Electronique de Communication,* Vol. 14 (3-4), 2004.

hal ia membuat pengguna mampu mengakses informasi dari sumber-sumber global yang tidak terbatas dan pada saat yang sama menafsirkannya sesuai dengan konteks dam kepentingan identitas lokal. Internet ternyata telah membantu menciptakan dan memelihara identitas-identitas legitimasi politik (oleh negara), perlawanan (oleh kelompok fundamentalisme Islam), dan anti-pemerintah (gerakan mahasiswa).[22]

INTERNET SEBAGAI ALAT UNTUK MEMPROMOSIKAN IDENTITAS KEAGAMAAN

Di samping itu, kajian-kajian yang ada mengungkapkan bahwa internet melayani dengan baik komunitas agama dalam hal ia memainkan peranan sebagai sebuah medium bagi promosi identitas keagamaan. Argumen ini tampak dalam tulisan Lim, "Islamic radicalism and anti-Americanisme in Indonesia: the role of the internet"[23]. Ini merupakan kajian yang baik tentang bagaimana teknologi internet berinteraksi dengan gerakan-gerakan kultural. Khususnya, dengan menggunakan Indonesia sebagai sebuah situs lokal, artikel ini membahas peranan internet sebagai medium dalam menyebarkan identitas keagamaan, khususnya, gagasan-gagasan Islam radikal dan anti-Americanisme. Dengan memfokuskan analisisnya pada situs Laskar Jihad dan mailing list yang punya kaitan dengan Islam radikal dan fundamentalis, Lim menyatakan bahwa

[22] *Ibid.*
[23] Lim,"Islamic Radicalism and Anti-Americanism in Indonesia".

internet berperan sebagai alat utama bagi kelompok Islam radikal untuk membangun definisi-diri dan tindakan kolektif, dan menyebarkan teori konspirasi bahwa Amerika Serikat dan Israel senantiasa berniat menghancurkan Islam.[24] Ia juga mengemukakan bahwa penggunaan internet oleh kelompok radikal di Indonesia untuk menyebarkan radikalisme Islam global tidak serta merta berarti bahwa mereka mengabaikan isu-isu nasional dan lokal. Melalui *cyberspace*, mereka terlibat secara aktif dalam memelihara identitas fundamentalis global dan pada saat yang sama membangun identitas lokal-nasional.[25]

Namun demikian, *cyberspace* tidaklah bekerja sendirian di negara-negara di mana kebanyakan orang tidak punya akses kepada internet seperti Indonesia. Dalam mempromosikan radikalisme Islam dan anti-Amerikanisme, kelompok radikal di Indonesia juga menggunakan media lain seperti media cetak. Internet perlu sambungan kepada media lain untuk memperluas pengaruhnya kepada masyarakat luas. Strategi ini relatif sukses, tapi tidak cukup kuat untuk mendorong audiens melakukan tindakan ekstrim seperti jihad dalam bentuk perang fisik dan pembunuhan.[26]

Ini didukung pula oleh Birgit Brauchler. Dalam artikelnya, "Cyberidentities at War: Religion, Identity and the Internet in the Moluccan Conflict"[27], Brauchler mengkaji penggunaan internet oleh kelompok-kelompok agama yang terlibat dalam

[24] *Ibid.*
[25] *Ibid.*
[26] *Ibid.*
[27] Brauchler, "Cyberidentities at War".

konflik Maluku.[28] Ia menganalisa karakter dan strategi para aktor, baik Muslim maupun Kristen, yang terlibat dalam konflik untuk mengungkap upaya mereka dalam membangun identitas kolektif keagamaan berdasarkan pada konten dan posting pada situs mereka (Situs Crisis Center of the Diocese of Ambon [Katolik], Masariku Network [Protestan], dan Forum Komunikasi Ahlus Sunnah wal Jamaah [Muslim]). Ia berargumen bahwa alih-alih digunakan untuk mengatasi permasalahan di masyarakat Maluku yang terpecah, internet justru digunakan untuk memperluas perpecahan komunal yang ada di mana agama, Islam dan Kristen, sebagai penanda identitas memainkan peranan kunci dalam membangun identitas kolektif.[29] Dalam kata lain, konflik tersebut diperluas ke *cyberspace* oleh *cyber actors*, yakni kelompok Muslim dan Kristen, yang terlibat dalam konflik. Dalam analisisnya, Brauchler menulis bahwa berdasarkan kasus konflik di Maluku, internet memainkan beberapa peran signifikan. Pertama, internet telah membawa peristiwa lokal ke level global dan menyebarkannya dengan mudah kepada audiens yang lebih luas. Kedua, melalui internet, *imagined community* dibangun,

[28] Konflik di Maluku merupakan salah satu sejarah kelam Indonesia pasca jatuhnya pemerintahan Suharto dan rejimnya Orde Baru. Ia merupakan konflik etnik, politik dan keagamaan yang melibatkan Muslim dan Kristen di Maluku, khususnya Ambon dan Halmahera pada awal 1999 sampai awal 2002, yang berakhir dengan dengan penandatanganan Piagam Malino II tanggal 13 Februari 2002. Lihat, misalnya, Samuel Waileruny, *Membongkar Konspirasi di Balik Konflik Maluku,* Jakarta: Obor, 2010.

[29] Brauchler, "Cyberidentities at War".

solidaritas diperkuat, dan rasa memiliki dikembangkan. Ketiga, internet telah menyediakan informasi tangan-pertama kepada audiens dari penduduk lokal, yang mungkin memiliki dampak yang sama seperti majalah atau penulis terkenal.[30]

Karya lain tentang konflik Maluku oleh Brauchler, "Islamic Radicalism Online: the Moluccan Mission of the Laskar Jihad in Cyberspace"[31], perlu disebutkan di sini. Dengan memfokuskan pada kasus Forum Komunikasi Ahlus Sunnah wal Jamaah (FKAWJ), sebuah kelompok Islamis yang muncul setelah kejatuhan Suharto, Brauchler menganalisis kehadiran Laskar Jihad, sebuah sayap paramiliter FKAWJ, di *cyberspace* dan penggunaan internet untuk misinya di Maluku. Ia berargumen bahwa fenomena Laskar Jihad online menunjukan konflik Maluku tidak hanya terjadi dalam dunia nyata, tetapi juga diperluas ke dunia maya. Dengan menggunakan teknologi internet, Laskar Jihad membangun sebuah *image* dan menciptakan sebuah identitas sesuai dengan prinsip-prinsip relijius-politisnya dalam dunia nyata. Dalam pengertian ini, melalui internet, Laskar Jihad melakukan transfer ideologi fundamentalisme Islam ke ruang maya. Meskipun kelompok minoritas, yang tidak mewakili mayoritas Muslim Indonesia atau Muslim di Mauku, Laskar Jihad menjadi terkenal karena berhasil secara brilian menggunakan internet.[32]

[30] *Ibid*.
[31] Brauchler, "Islamic Radicalism Online".
[32] *Ibid*.

Perluasan konflik *offline* ke dunia *online* juga dianalisis dalam artikel Hill & Sen, "Netizen in Combat: Conflict on the Internet in Indonesia"[33], yang membahas tentang perkembangan penggunaan internet di Indonesia pasca-Suharto. Tulisan ini mengkaji bagaimana internet menjadi sebuah tempat konflik politik dan kultural, dan sebuah tempat bagi perluasan konflik *offline*. Dengan memfokuskan analisis mereka pada AMBONnet, sebuah mailing list komunitas orang Maluku global dan para simpatisannya, Hill & Sen menganalisis bagaimana konflik Maluku telah diperluas ke *cyberspace* oleh aktor-aktor yang terlibat dalam konflik. Pada mulanya, AMBONnet merupakan sebuah mailing list non-sektarian di mana orang-orang Ambon dengan latar belakang yang berbeda berpartisipasi. Tetapi, kemudian ia berubah, seperti dikemukan oleh Hill & Sen, menjadi situs bagi perluasan konflik *offline* ketika konflik di Maluku semakin memanas.[34] Berdasarkan perubahan ini, mereka menyatakan bahwa perlu adanya peralihan dalam penelitian internet dari fokus atas teknologi, yakni internet sendiri, ke tindakan komunitas pengguna internet atau "netizen". Seperti ditunjukan oleh kasus Maluku, internet telah menjadi sebuah medium konflik komunal di mana dunia nyata juga ditemukan dalam dunia maya.[35]

[33] David Hill dan Krishna Sen, "Netizens in Combat: Conflict on the Internet in Indonesia', *Asia Studies Review* Vol. 26 (2), 2002, 165-187.
[34] *Ibid*.
[35] *Ibid*.

Kesimpulannya, kajian-kajian di atas memperkenalkan konsep proses lokalisasi kekuatan global teknologi informasi untuk kebutuhan dan tujuan tertentu. Tampaknya, karya-karya ini memberikan analisis permulaan dan lanjutan untuk memahami hubungan antara teknologi dan masyarakat dan proses lokalisasi internet dalam konteks Indonesia. Secara khusus, kajian-kajian tentang hubungan antara internet dan fundamentalisme Islam adalah penting untuk memahami lokalisasi internet oleh kelompok-kelompok fundamentalis dalam upaya membangun dan memelihara identitas perlawanan mereka. Tetapi, kajian-kajian ini terlalu dan hanya terfokus pada fenomena Laskar Jihad. Dalam pandangan saya, yang hilang dari kajian-kajian ini adalah sebuah analisis atas ideologi dasar fundamentalisme Islam, yang dikenal sebagai Salafisme (Salafiyyah), dan penggunaan internet oleh pendukung gerakan ini dalam membangun dan mempromosikan identitas Salafi. Ini krusial karena Salafisme merupakan fondasi ideologis dari kebanyakan, jika tidak semua, gerakan fundamentalis Islam. Jadi, sebuah analisis tentang bagaimana para pendukung Salafisme menggunakan internet dalam mempromosikan dan mengkomunikasikan identitas mereka tidak dapat diabaikan di sini karena ini akan membantu kita memahami lebih baik gerakan fundamentalis transnasional dalam konteks lokal Indonesia.

Konteks ini menjadi latar belakang kajian dalam buku ini. Ini dimaksudkan untuk mengidentifikasi kontribusi yang mungkin disumbangkan bagi kajian tentang hubungan antara internet dan masyarakat dalam konteks Indonesia, khususnya bagi pandangan tentang proses lokalisasi internet, dan mengisi celah dalam kajian-kajian yang ada tentang internet dan fundamentalisme Islam di Indonesia dengan melakukan kajian atas gerakan Salafi dan penggunaan internetnya.

3

KEBANGKITAN GERAKAN ISLAM PASCA PEMERINTAHAN ORDE BARU DI INDONESIA

Setelah jatuhnya pemerintahan Orde Baru pada 1998, banyak bermunculan gerakan sosial dan politik yang pada masa sebelumnya ditekan oleh pemerintahan Suharto, seperti gerakan-gerakan yang diprakarsai oleh mahasiswa, pekerja dan guru. Dalam bidang politik, bermunculanlah partai-partai politik baru dengan latar belakang dan prinsip yang beragam, dari partai nasionalis sampai partai keagamaan. Pada Pemilu 1999, terdapat 150 partai yang terdaftar, namun hanya 48 yang dapat ikut serta dalam pemilihan umum. Jumlah ini terhitung luar biasa bila dibandingkan dengan jumlah partai peserta Pemilu pada masa Orde Baru, yang hanya tiga partai yang dibolehkan ikut dalam proses politik di Indonesia. Munculnya

gerakan-gerakan sosial-politik yang massif ini merupakan 'respon tertunda'(*delayed responses*), meminjam istilahnya Marty & Appleby[1], terhadap rejim otoriter Suharto.

Yang menarik adalah periode ini menjadi saksi pula bagi kebangkitan gerakan keagamaan oleh berbagai kelompok kepentingan di Indonesia. Salah satunya adalah fundamentalisme Islam yang telah memberik warna tertentu bagi Indonesia pasca Orde Baru. Seperti kelompok marjinal lainnya, yang mengalami tekanan selama lebih dari tiga dekade oleh rejim Suharto, kelompok-kelompok fundamentalis Islam memperoleh kebebasan dan kesempatan emas untuk mengirganisir potensi mereka, mengkonsolidasi kekuatan mereka, memainkan peranan, dan mengambil keuntungan dari dinamika kehidupan sosial-politik yang baru. Kelompok-kelompok yang terkenal dari gerakan ini adalah Front Pembela Islam (FPI) yang dipimpin oleh Habib Rizieq Shihab, Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) yang di bawah pimpinan Ustaz Abu Bakar Ba'ashir, Laskah Jundullah yang dipimpin oleh Agus Dwi Karna, Laskar Jihad yang dikomandoi oleh Jafar Umar Thalib, Hizbut Tahrir Indonesia dengan Ismail Yusanto sebagai juru bicaranya, dan gerakan Salafisme.

Bangkitnya fundamentalisme Islam setelah kejatuhan rejim Orde Baru didukung oleh faktor-faktor berikut. Pertama, relatif tidak adanya kontrol negara atas ruang sipil, khususnya

[1] Martin E. Marty, dan R. Scott Appleby, *Fundamentalism Observed*, The University of Chicago Press, Chicago, 1991.

terhadap Islam sebagai agama mayoritas. Sama seperti pemerintahan Sukarno, pemerintahan Suharto memandang agama, khususnya Islam, sebagai sebuah identitas pokok yang dapat dimobilisasi oleh lawan politiknya untuk menantang kekuasaannya dan kebijakannya tentang negara Indonesia yang sekuler. Oleh karena itu, pemerintahan Suharto berupaya keras untuk mengontrol Islam dan menjadikan identitas Islam untuk kepentingan negara.[2] Hal ini, misalnya, dapat dilihat pada kebijakan tentang dilarangnya partai politik yang ekspresi politik Islam dalam berbagai bentuknya termasuk pendirian berdasar pada ideologi Islam. Ini juga terlihat pada peraturan partai politik yang memaksa semua partai dengan latar belakang Islam untuk bergabung ke dalam satu partai, yakni Partai Persatuan Pembangunan (PPP), yang sebenarnya dirancang untuk kepentingan pemerintah yang berkuasa. Bentuk marjinalisasi Islam adalah pemanfaatan Departemen Agama oleh pemerintah untuk mengekang Islam politik dengan cara menciptakan sebuah proyek Islam yang modern, toleran, dan apolitis, dan mempromosikan dakwah Islam yang dapat diterima oleh pemegang kebijakan negara.[3]

Namun, kebijakan untuk mengekang Islam kehilangan daya cengkeramnya ketika pemerintahan Orde Baru runtuh pada 1998 menyusul gerakan-gerakan rakyat yang menentang

[2] Bahtiar Effendy, *Islam and State: The Transformation of Islamic Political Ideas and Practices in Indonesia,* Michigan: UMI Dissertation Services, 1994.

[3] Merlyna Lim, "Cyber-Civic Space in Indonesia", *International Development and Planning Review* 24 (4), 2002, 390.

pemerintah akibat gagal mengatasi krisis ekonomi pada 1997. Jatuhnya rejim Suharto bermakna hilangnya kemampuan negara untuk mengontrol kehidupan sosial-politik rakyat seiring dengan munculnya identitas-identitas yang sebelumnya ditekan untuk muncul ke permukaan dalam arena sosial-politik Indonesia. Pemerintahan baru setelah Orde Baru tidak punya pilihan selain menyesuaikan dirinya dengan periode baru demokrasi dengan, misalnya, menderegulasi kebijakannya yang membatasi ruang-ruang sipil.

Faktor lainnya yang membantu bangkitnya fundamentalisme Islam di Indonesia adalah kedatangan internet ke negeri ini pada pertengahan 1990-an. Seperti di negara-negara lainnya, internet mulai tumbuh secara signifikan di Indonesia pada paruh kedua decade '90-an. Di bawah prakarsa B.J. Habibie, menteri riset dan teknologi kala itu, yang kemudian menjadi wakil presiden dan lalu presiden pada 1998, pemerintah mengadopsi internet sebagai salah satu strategi utama untuk mendorong laju pembangunan nasional. Tampak pemerintah bertekad untuk mengembangkan koneksi internet ke seluruh wilayah negeri dan lapisan sosial-ekonomi. Sehubungan dengan ini, pada 1997, Inter@ctive Week memasukkan Indonesia sebagai satu dari 20 negara yang memiliki kesempatan luar biasa untuk pengembangan internet karena memenuhi kriteria yang diinginkan oleh perusahaan penyedia perlengkapan internet Amerika. Yakni, Indonesia baru memasuki tahap awal proses

teknologisasi dan pemerintahnya punya komitmen untuk mengembangkan komunikasi modern sebagai sarana vital bagi mempertahankan pertumbuhan ekonomi nasional.[4]

Namun, krisis ekonomi 1997 yang menyebabkan ambruknya ekonomi negara dan jatuhnya rejim Suharto pada 1998 melahirkan lanskap baru internet di Indonesia. Secara tidak diduga, kondisi ini menyebabkan pula jatuhnya Internet Service Provider (ISP; Penyedia Jasa Internet) milik negara dan akibatnya hilangnya control negara dan korporat kroninya untuk menguasai internet Indonesia. Ini berarti terbukanya kesempatan bagi pribadi, kelompok dan perusahaan swasta untuk mengembangkan internet di seluruh wilayah negeri. Selama periode ini, warnet (warung internet), internet kafe berskala kecil yang dimiliki secara pribadi atau pengusaha kecil, mulai tumbuh secara substansial di Indonesia, khususnya di pulau Jawa.[5]

Posisi penting internet di Indonesia terletak pada kenyataan bahwa sejak krisis ekonomi 1997 internet telah memberikan kontribusi kepada masyarakat dengan cara menyediakan ruang-ruang publik di mana orang-orang bisa berinteraksi dan mengungkapkan identitas masing-masing tanpa control negara. Khususnya, melalui internet masyarakat dapat memperoleh dan berbagi informasi yang sebelumnya dikendalikan oleh

[4] CyberAtlas 1997 dikutip dalam David Hill & Krishna Sen, "Netizens in Combat: Conflict on the Internet in Indonesia', *Asia Studies Review* Vol. 26 (2), 2002, 165-187.

[5] Lim, "Cyber-Civic Space in Indonesia", 393.

pemerintah melalui Departemen Penerangan, termasuk informasi yang dulunya dilarang seperti skandal korupsi dan materi berhaluan kiri (komunisme-sosialisme). Dapat dikatakan bahwa untuk pertama kalinya melalui internet masyarakat akhirnya dapat memiliki ruang sipil sendiri untuk menunjukan identitas masing-masing dan mengungkapkan pikiran mereka tanpa merasa takut akan kontrol pemerintah.[6]

Dengan latar belakang inilah gerakan-gerakan Islam mulai muncul, tepatnya muncul kembali, dengan mangambil keuntungan dari absennya kontrol pemerintah atas ruang-ruang sipil dan politik masyarakat Indonesia setelah 1998. Lanskap politik Indonesia pasca-Suharto telah memberikan kesempatan emas kepada kelompok-kelompok gerakan Islam untuk mengungkapkan identitas mereka yang sebelumnya dibatasi oleh kontrol negara. Mereka memanfaatkan kebebasan baru yang berasal dari demokrasi yang baru lahir di negeri Indonesia. Selain itu, kedatangan revolusi teknologi informasi dalam bentuk internet ke Indonesia telah membantu bagi terciptanya ruang public bagi masyarakat. Dalam konteks ini, komunitas Salafi adalah salah satu kelompok dan gerakan Islam ynag menyambut baik dan memeluk internet sebagai alat penting untuk menyebarkan identitas mereka dan mengembangkan jaringan mereka dengan gerakan atau kelompok lokal dan global yang serupa sebagaimana yang akan dijelaskan pada bab berikutnya.

[6] *Ibid.*

4

SALAFISME: IDENTITAS DAN PERKEMBANGANNYA DI INDONESIA KONTEMPORER

SALAFISME

Istilah 'Salafisme' (*Salafiyyah* dalam bahasa Arab) berasal dari kata Arab *salaf* (bentuk jamaknya: *aslaf*), yang bermakna 'pendahulu', atau 'generasi pendahulu'. Dalam dunia Islam, istilah *salaf* menunjuk kepada tiga generasi pertama kaum Muslim yang terdiri dari sahabat Nabi Muhammad (*sahabah*), generasi setelah sahabat Nabi (*tabi'in*), dan generasi setelah *tabi'in* (*tabi al-tabi'in*). Pengikut Salafi percaya bahwa Salaf adalah generasi-generasi Muslim terbaik karena mereka belajar dan melaksanakan Islam yang murni di bawah bimbingan langsung Nabi Muhammad atau mereka yang kenal langsung dengan beliau. Jadi, Salafisme dapat didefinisikan sebagai

sebuah ideologi Islam yang menjadikan Salaf sebagai model dan arah dalam upayanya memahami dan melaksanakan Islam yang otentik dan ideal di masa sekarang dan masa depan. Orang yang mengikuti metode Salaf disebut *Salafi* (jamak: *Salafiyyin*).

Dari sudut pandang sejarah, penggunaan awal istilah Salafisme tidak merujuk kepada gerakan atau partai Islam tertentu. Tetapi, ia lebih merupakan istilah yang dikaitkan dengan sikap atau cara berpikir dari masyarakat Muslim pasca-abad pertama Hijriyah tentang pentingnya mengikuti tokoh-tokoh keagamaan dan politik yang dipercaya melaksanakan pesan-pesan Islam yang murni secara konsisten sebagaimana diperintahkan oleh al-Quran dan dicontohkan oleh ucapan dan perilaku Nabi Muhammad. Jadi, gerakan Salafi modern dapat dikatakan sebagai sebuah proyek menghidupkan kembali warisan sejarah Nabi Muhammad, para sahabatnya, dan dua generasi Muslim setelah mereka dan mewujudkan Islam yang otentik di masa sekarang dan mendatang.[1]

Salafisme merupakan sebuah gerakan transnasional (lintas negara) yang bertujuan menyebarkan sebuah pendekatan puritan (pemurnian) terhadap ajaran Islam dan menghubungkan seluruh anggota komunitas kaum Muslim sejati di seluruh dunia. Meskipun jumlah anggota sebenarnya tidak diketahui secara akurat, gerakan Salafi merupakan salah satu dari gerakan

[1] Adis Duderija, "Islamic Groups and their World-views and Identities: Neo-Traditional Salafis and Progressive Muslims', *Arab Law Quarterly* 21, 2007, 341-363.

Islam yang tumbuh dengan cepat dan menyebar hampir ke seluruh negara. Kehadirannya dapat dilihat di berbagai belahan dunia seperti di Timur Tengah, Asian Selatan, Asian Tenggara, Australia, Eropa dan Amerika Serikat. Gerakan Salafi modern berkembang berkat dukungan secara ideologis dan finansial dari negara-negara Teluk, khususnya Arab Saudi, yang memainkan peranan penting sebagai produser dan eksportir utama publikasi Salafi, dakwah Salafi, dan bantuan kemanusiaan.[2]

Tidak seperti gerakan Islam lainnya, Salafisme tidaklah terorganisir dalam sebuah organisasi Muslim tertentu karena ia tidak beroperasi di bawah kepemimpinan seorang figur tertentu dalam sebuah organisasi yang terstruktur secara ketat. Para pendukung Salafisme tidak terikat oleh struktur organisasional atau diarahkan oleh seorang pemimpin dan ideolog tertentu. Tetapi, mereka lebih banyak disatukan dan dikonsolidasikan oleh identitas bersama sebagai kaum Salafi. Di sini, identitas dimaksudkan sebagai sebuah sistem keyakinan, ide, nilai dan makna yang merefleksikan kepentingan moral, sosial, dan politik, dan komitmen kaum Salafi, serta berperan sebagai ideologi tentang bagaimana dunia ini seharusnya berjalan. Sebagaimana van Dijk tegaskan, ideologi "merepresentasikan identitas sebuah kelompok dan kepentingannya, menentukan

[2] Noorhaidi, *Laskar Jihad: Islam, Militancy and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia,* PhD dissertation, The University of Utrecht, 2005, 29-55; dan Quintan Wiktorowicz, "The New Global Threat: Transnational Salafis and Jihad", *Middle East Policy,* Vol. VIII, No. 4, 2001, 20.

keutuhan tindakan kolektif mereka, dan mengorganisir tindakan bersama dan interaksi untuk meraih tujuan bersama".[3]

Kaum Salafi yakin bahwa hanya ada satu kebenaran agama yang akurat, yang diwahyukan oleh Allah, disampaikan oleh Nabi Muhammad dan diikuti secara murni oleh tiga generasi Muslim pertama setelah beliau (Salaf). Beragam penafsiran atas kebenaran tunggal tersebut dipandang sebagai inovasi terlarang (*bid'ah*) dan penyimpangan dari Islam sejati. Sikap tegas ini mendorong kaum Salafi untuk tidak berkompromi terhadap sekte-sekte atau kelompok Islam yang dianggap sebagai sempalan atau menyimpang seperti kaum Sufi. Konsistensi terhadap Islam murni inilah yang menjadi tarik Salafisme sehingga mampu menarik banyak pengikut dan menyebabkannya tersebar dengan cepat melintasi batas-batas negara. Kini, Salafisme telah menjadi gerakan dakwah Islam yang kuat, yang tidak mengadopsi ide-ide dari kelompok lain dan memiliki tekad bulat untuk membangun masyarakat Muslim sejati transnasional yang setia kepada Islam sejati.[4]

Selain itu, kaum Salafi percaya bahwa warisan Nabi Muhammad dan generasi Salaf adalah normatif dan universal sifatnya, yang harus diikuti dan ditiru secara ketat oleh generasi Muslim kemudian di sepanjang waktu dan masa.[5] Dasar metodologis Salafisme bercirikan komitmen yang kuat terhadap

[3] Noorhaidi, *Laskar Jihad*, 132.
[4] Wiktorowicz, "The New Global Threat", 21.
[5] Duderija, "Islamic Groups and their World-views", 347.

kembali kepada apa yang mereka yakini sebagai 'Islam murni', yang diyakini hanya terwujud pada masa Nabi dan tiga generasi awal setelah beliau (Salaf). Karena itu, dapat dikatakan gerakan Salafi itu didasarkan pada "pandangan masa lalu yang utopia dan romantis dengan mengabaikan keseimbangan sejarah Islam" dan menolak warisan pemikiran hukum mazhab-mazhab fiqh.[6]

Menurut Mansoor[7], pengikut Salafi menganggap tradisi (*sunnah*) sebagai petunjuk yang sempurna yang dapat memberikan jawaban atas semiua persoalan masa sekarang dan mendatang. *Nash* (teks keagamaan) tidak boleh dipahami melalui realitas karena *nash* datang lebih dulu dan seharusnya membimbing realitas. Sebaliknya, realitas harus dipahami melalui *nash* sebagai sumber agama meskipun realitas memberikan kontribusi bagi pembentukan *nash.* Begitu pula, masa lalu, yakni masa kenabian, harus didahulukan dan tidak boleh dipahami melalui masa sekarang. Masa kenabian harus digunakan sebagai petunjuk bagi realitas masa sekarang. Karena itu, kemurnian identitas seorang Muslim ditentukan oleh tingkat kembalinya kepada *nash* dan masa historis Nabi dan Salaf.[8] Pandangan reduksionis ini tampaknya memiliki daya tarik luar biasa bagi Muslim kebanyakan karena ini dilihat sebagai ciri atas kemurnian dan keabsahan ideologi Salafisme.

[6] El-Fadl 2003 sebagaimana dikutip dalam Duderija, "Islamic Groups and their World-views", 348.

[7] Sebagaimana dikutip dalam Duderija, "Islamic Groups and their World-views", 351.

[8] *Ibid*, 352.

Meskipun demikian, Salafisme pada hakekatnya bukanlah gerakan anti-modern. Sebenarnya, ia mencoba "untuk melakukan rekonsiliasi antara realitas modernitas dan era pasca kolonial yang melahirkan nasionalisme Arab dengan tradisi Islam dengan cara membacakan nilai-nilai modernisme kepada sumber-sumber Islam yang orisinal".[9] Sebagaimana dikatakan oleh Bassam Tibi,[10] Salafisme berupaya untuk "memadukan modernitas institusional dan kultural dengan cara melakukan sintesis antara konsep-konsep ini dengan Islam, tapi mereka melakukannya tanpa memikirkan ulang pandangan dunia Islam tradisional yang teosentrik".

Jadi, Salafisme bukanlah gerakan yang memisahkan dirinya dari modernitas atau tidak mau melibatkan dirinya dengan modernitas. Sikap ini terlihat dengan jelas dalam upaya mereka mengadopsi teknologi informasi global seperti internet untuk tujuan keagamaan mereka sebagaimana akan dijelaskan pada bab selanjutnya.

IDEOLOGI SALAFI

1. *Kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah*

   Seperti gerakan reformasi Islam lainnya, Salafisme berupaya untuk mendefinisikan Islam sedekat mungkin dengan wahyu Allah dan petunjuk Nabi Muhammad.

[9] *Ibid*, 349.

[10] Sebagaimana dikutip dalam Duderija, "Islamic Groups and their World-views", 349.

Kaum Salafi memiliki keyakinan kuat bahwa al-Qur'an dan Sunnah satu-satunya sumber yang absah bagi ilmu dan praktik Islam. Mereka percaya bahwa kaum Muslim kontemporer telah gagal menjalani hidup sesuai Islam sejati seperti terlihat dalam keterlibatan mereka dalam berbagai bentuk perilaku *syirk* (menyekutukan Allah), *bid'ah* (inovasi terlarang), dan *khurafat* (supersiti, takhayul). Menurut mereka, fragmentasi, konflik, dan instabilitas ekonomi dan politik yang dihadapi negara-negara Muslim disebabkan oleh sikap mereka yang mengabaikan dan menyimpang dari jalan Islam yang benar. Karena itu, kaum Salafi menyerukan kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah sebagai solusi krusial atas krisis dan permasalahan yang sekarang dialami oleh negara-negara Muslim di dunia.

Yang membedakan Salafisme dari gerakan fundamentalis Islam lainnya adalah gerakan ini meyakini bahwa jalan yang sejati untuk kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah adalah mengikuti sedekat dan seketat mungkin cara-cara pemahaman dan praktik Salaf yang salih. Mereka menyebut ini *manhaj al-salaf* (metode Salaf). Metode kembali kepada Islam yang otentik ini didasarkan pada keyakinan mereka bahwa Salaf adalah generasi Muslim terbaik yang memahami dan melaksanakan Islam di bawah bimbingan langsung Nabi Muhammad. Para Salaf dipandang sebagai model yang sempurna bagi generasi-

generasi Muslim berikutnya. Bagi kaum Salafi, mengikuti Salaf berarti mengikuti Islam sejati dan melindungi kaum Muslim dari kesalahan, dosa, dan tindakan tercela.[11]

Hal ini mewujud dalam penolakan Salafi atas penerapan akal manusia atau logika dalam mengungkapkan pesan-pesan yang terdapat *nash* al-Qur'an dan Sunnah. Bagi Salafi, al-Qur'an dan Sunnah dapat menjelaskan dirinya sendiri bagi mereka yang memiliki pengetahuan dan latihan yang memadai dalam ilmu agama Islam. Penjelasan pesan-pesan *nash* tersebut sudah lengkap dan selesai dilakukan oleh Nabi Muhammad dan Salaf. Setiap upaya untuk menafsirkan *nash* dengan menggunakan metode penalaran akal hanya akan membuka jalan bagi hawa nafsu manusia dan merusak kebenaran Ilahi.

Pendekatan anti-intelektual ini dapat dicontohkan dengan pemahaman Salafi atas nama-nama dan sifat-sifat Allah seperti *al-malik* (yang berkuasa) dan *al-mutakabbir* (yang sombong). Menurut mereka, kaum Muslim harus memahami nama-nama dan sifat-sifat Allah dalam makna harfiahnya, apa adanya, sebagai salah sati komponen utama tauhid (keyakinan akan keesaan Allah) dengan tidak menerapkan unsur-unsur manusiawi untuk memahami bagaimana nama dan sifat Allah tersebut, atau *bila kayf* (tanpa 'bagaimana') dalam istilah Salafi.[12]

[11] Noorhaidi, *Laskar Jihad,* 134.
[12] Quintan Wiktorowicz,"Anatomy of the Salafi Movement", *Studies in*

Lebih jauh, kaum Salafi menekankan pentingnya mengidupkan kembali Sunnah. Posisi Sunnah sebagaisumber ilmu dan otoritas Islam sangat sentral dalam ortodoksi Islam, kedua setelah al-Qur'an. Kaum Salafi percaya bahwa Sunnah sudah diabaikan oleh kaum Muslim zaman sekarang sehingga sangatlah krusial untuk menghidupkannya kembali agar umat Islam kembali ke Islam yang otentik. Mereka memiliki komitmen yang kuat untuk melaksanakan dan menerapkan apa yang mereka yakini sebagai Islam yang murni dalam kehidupan sehari-hari mereka. Karena itu, mereka menyebut diri mereka sebagai *ahl al-sunnah* (pengikut Sunnah) dan mengaku diri mereka sebagai *al-firqah al-najiyah* (kelompok yang selamat) atau *al-taifah al-mansurah* (kelompok yang mendapat pertolongan).[13]

Keteguhan kaum Salafi dalam mengikuti Sunnah sebagai satu-satunya metode yang benar untuk kembali kepada Islam yang murni menyebabkan mereka mengklaim bahwa da'wah mereka sebagai satu-satunya da'wah yang benar karena didasarkan pada tiga tujuan utama: "menegakan keutamaan Sunnah Nabi, memberikan contoh langsung kepada masyarakat, dan memelihara kemurnian tauhid". Karena itu, mereka menganggap da'wah yang dibawa oleh gerakan Islam lainnya menyimpang dan

Conflict and Terrorism, 29, 2006, 210.

[13] Noorhaidi, *Laskar Jihad,* 134.

menyebutnya sebagai da'wah setan (*da'wah al-syaithaniyah*) karenadianggap telah dipenuhi oleh isu-isu politik, pikiran dan praktik tidak islami.[14]

Dalam upaya mereka untuk menjaga Sunnah, kaum Salafi menolak keras apa yang mereka sebut *bid'ah*, yakni keyakinan, tindakan dan inovasi yang tidak terdapat dalam al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Mereka yakin bahwa bid'ah terjadi karena diadopsinya budaya-budaya lokal oleh para juru da'wah dalam upaya mereka menarik orang untuk masuk Islam. Pada kenyataannya, praktik pencampuran Islam dan adat ini telah membantu secara sangat signifikan proses konversi kepada Islam dengan menjadikan Islam bisa diakses oleh masyarakat luas. Tetapi, kaum Salafi memandang ini sebagai sinkretisme yang telah menjadi sumber utama bid'ah, praktik dan keyakinan yang mengancam kemurnian ajaran Islam.[15] Dalam kontek ini, mereka melihat budaya sebagai musuh Islam murni. Upaya pemurnian keyakinan kaum Muslim dan praktik dari budaya ini merupakan contoh dari apa yang disebut oleh Olivier Roy[16] sebagai "*deculturation*" (dekulturasi). Yakni, sebuah proses di mana kaum Salafi mencoba untuk kembali kepada Islam yang murni dengan cara membuang adat lokal dan memutuskan Islam dari kontek lokal apapun.

[14] *Ibid*, 135.
[15] Wiktorowicz,"Anatomy of the Salafi Movement", 209.
[16] *Ibid*, 210.

2. *Tawhid*

Doktrin *tawhid*, keesaan Tuhan, merupakan inti dari identitas kaum Salafi. Menurut Salafi, *tawhid* meliputi *tawhid ubudiyah* (keesaan ibadah), *tawhid uluhiyah* (keesaan ketuhanan), dan *tawhid al-asma wa al-shifat* (keesaan nama dan sifat Allah). *Tawhid* melibatkan penyerahan total kepada Tuhan dalam segala aspek kehidupan manusia. Bagi pendukung Salafi, untuk menjadi abdi Tuhan yang sebenarnya, seorang Muslim harus hanya menjadikan Allah sebagai tujuan dalam segala tindakan ibadah dan mengabdi kepada-Nya dengan kesetiaan total. Seorang Muslim yang taat harus yakin bahwa Allah adalah pencipta segala sesuatu dan hanya Dia yang memiliki kekuasaan atas semuanya. Selain itu, hamba Allah yang sejati harus menerima bahwa Allah mempunyai nama dan sifat sebagaimana disebutkan dalam Qur'an dan Sunnah yang sahih dalam maknanya yang literal (apa adanya) tanpa berpaling kepada logika manusia untuk menafsirkannya sebagai metaphor (kiasan) atau menyerupakannya dengan sifat dan nama makhluk-Nya.[17]

Sebenarnya, gerakan Salafi bukanlah satu-satunya gerkan Islam yang meyakini posisi sentral ajaran *tawhid* dalam struktur ideologinya. Jamaat Islami di Pakistan[18]

[17] Noorhaidi, *Laskar Jihad*, 135.

[18] Jamaat-i-Islami adalah partai politik Islamis dan konservatif yang berbasis di Pakistan dan didirikan oleh Abul A'la Maududi di Lahore pada 1941. Lihat *Seyyed Vali Reza Nasr*, *The Vanguard of the Islamic Revolution: the Jamaat-i Islami*

dan Ikhwan al-Muslimin[19] juga memberikan tempat yang spesial kepada doktrin *tawhid* sebagai basis ideologi gerakan mereka. Abul 'Ala al-Mawdudi, sang ideolog Jamaat Islami, memandang bahwa *tawhid* adalah tujuan utama ajaran Islam dan seorang Muslim yang sejati adalah seorang yang tidak hanya mentaati ajaran-ajaran Islam, tapi juga melaksanakan ketaatan dan kepasrahan total kepada Allah. Baginya, kepasrahan kepada Allah menuntut pelaksanaan total ajaran Islam dalam semua aspek kehidupan dan merupakan prasyarat bagi pembentukan masyarakat Islam yang ideal.[20]

Posisi *tawhid* sebagai ajaran paling inti dari gerakan Islam dikumandangkan juga oleh Sayyid Sabiq, sang ideolog gerakan Ikhwan al-Muslimin. Menurutnya, penerimaan atas ajaran *tawhid* harus terlihat dalam penyerahan diri yang total terhadap Allah dan pengakuan akan kesempurnaan agama Islam. Ini berarti pula penolakan terhadap semua aturan dan sistem kehidupan yang dibuat oleh manusia karena hanya Allah-lah sebagai pencipta, penguasa, dan pembuat hukum dalam kehidupan manusia. Semua norma,

---

of Pakistan, Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1994; dan *Seyyed Vali Reza Nasr*, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*, Oxford, New York: Oxford University Press, 1996.

[19] Ikhwan al-Muslimin adalah organisasi transnasional Islamis Sunni yang awalnya didirikan oleh Hassan al-Banna pada 1928 di Mesir. Lihat Mohammed Zahid, *The Muslim Brotherhood and Egypt's Succession Crisis: The Politics of Liberalisation and Reform in the Middle East*, London: I. B. Tauris, 2012.

[20] Nasr (1996) sebagaimana dikutip dalam Noorhaidi, *Laskar Jihad*,136.

legislasi, dan sistem hidup harus bersumber dari-Nya. Keyakinan ini membawa Sayyid Qutb untuk mengklaim bahwa semua individu yang menggunakan aturan hukum buatan manusia sebagai panduan hidup dan jalan hidup mereka atau penguasa yang mengatur negeri mereka dengan aturan monarki atau sistem demokrasi dapat dinyatakan sebagai kafir karena mereka tidak mengikuti agama Allah, melainkan 'agama' buatan manusia.[21]

Namun, pada titik ini juga gerakan Salafi berbeda dari gerakan-gerakan Islam fundamentalisme lainnya, setidaknya dari dua gerakan Islam yang disebutkan di atas. Kaum Salafi menolak adanya elemen politik dari ajaran *tawhid* karena mereka percaya bahwa pemahaman seperti itu merupakan bid'ah yang terlarang, yang tidak ada contohnya dari Salaf al-Salih dan diciptakan oleh kaum fanatik golongan (*hizbiyyin*) demi kepentingan politik mereka. Oleh karena itu, kaum Salafi menganggap kelompok-kelompok Islam yang cenderung kepada politik seperti Ikhwan al-Muslimin dan Hizbut Tahrir[22] sebagai kelompok yang menyimpang

[21] Mousalli (1992) sebagaimana dikutip dalam Noorhaidi, *Laskar Jihad*,137.

[22] Didirikan di Palestina pada 1953 oleh Taqiyuddin al-Nabhani, Hizbut Tahrir (Partai Pembebasan) adalah partai politik Islam yang beroperasi secara global dan bersifat transnasional dengan tujuan utama mendirikan 'khilafah Islam", sebuah negara Islam global. Lihat, misalnya, Suha Taji-Farouki, *A Fundamental Quest: Hizb al-Tahrir and the Search for the Islamic Caliphate*. London: Grey Seal, 1996; Emmanuel Karagiannis & Clark McCauley, "Hizb ut-Tahrir al-Islami: Evaluating the Threat Posed by a Radical Islamic Group that Remains Nonviolent", *Terrorism and Political Violence* 18, 2006, 315-334; dan Asep Muhamad Iqbal dan Zulkifli, "Islamic Fundamentalism, Nation-State and Global Citizenship: the Case of Hizb ut-Tahrir", *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies,* Vol. 6, No.1,

dari ajaran Islam yang sejati. Hal ini terlihat dalam *cyberwar* (perang di internet) kaum Salafi atas kelompok-kelompok ini sebagaimana akan dijelaskan pada bab selanjutnya.

3. *Al-Walā wa al-Bar*ā

Kaum Salafi meyakini *al-wal*ā *wa al-bar*ā sebagai salah satu doktrin penting gerakan mereka. Secara literal, istilah Arab *al-wal*ā berarti 'cinta, dukungan, bantuan, dan aliansi' dan *al-bar*ā bermakna 'penjauhan diri, pengabaian, dan permusuhan'. Doktrin ini mengajarkan bahwa seorang Muslim harus secara total mencintai, mendukung, membela, dan membangun aliansi dan persahabatan dengan Islam dan sesama Muslim dan pada saat yang sama ia harus menjauhkan diri, mengabaikan dan memusuhi kaum kafir atau mereka yang dianggap sebagai musuh Islam. Doktrin *al-wal*ā *wa al-bar*ā merupakan pembeda yang jelas antara Muslim dan kafir, antara dunia Islam dan dunia kafir, dan bahkan antara Salafi dan non-Salafi. Doktrin ini menuntut asosiasi dengan Islam dan sesam Muslim dan disosiasi dengan agama lain dan masyarakat non-Muslim.

Untuk menjaga doktrin ini, kaum Salafi memilih hidup dalam sebuah komunitas kecil Salafi tersendiri. Mereka memandang cara ini sebagai cara mereka melindungi diri mereka dari perilaku dan pikiran yang tidak Islami dan

2016, 35-61.

memperkuat ikatan mereka di depan pihak-pihak yang dianggap musuh. Tapi, sistem komunitas yang dibangun oleh kaum Salafi berbeda dari sistem yang dikembangkan oleh gerakan Islam lainnya, seperti Ikwan al-Muslimin dan Hizbut Tahrir, yang menuntut para pengikutnya untuk membangun sel yang sangat terstruktur sebagai komunitas dasar bagi pembentukan negara Islam. Model komunitas Muslim yang dibangun Salafi ini merupakan upaya mereka untuk melindungi Islam dan diri mereka sendiri dari semua bentuk bid'ah dan menjalani hidup sesuai dengan metode Salaf.[23]

Cara lain yang dilakukan oleh kaum Salafi untuk melaksanakan doktrin *al-walā wa al-barā* adalah mengikuti aturan tertentu dalam berpakaian dan berperilaku. Mereka memakai jenis pakaian Arab tertentu yang dianggap sebagai model pakaian Islami. Salafi laki-laki biasanya memakai pakaian atasan panjang berwarna putih, celana panjang lebar yang panjangnya sampai betis mereka, dan tutup kepala (surban atau peci putih). Mereka juga memanjangkan janggut, tetapi mencukur kumis. Salafi perempuan biasanya memakai pakaian hitam panjang yang longgar dan cadar yang menutup muka mereka. Interaksi sosial mereka terbatas dalam hal mereka terpisah dari laki-laki dan hanya dibolehkan keluar rumah atau kontak

[23] Noorhaidi, *Laskar Jihad*, 142.

langsung dengan laki-laki apabila ditemani oleh suami atau *muhrim* (anggota keluarga yang mana Salafi perempuan dilarang untuk menikah dengan mereka).[24] Kaum Salafi yakin bahwa ini semuan merupakan cara-cara Islami yang diatur oleh Salaf di masa lalu untuk mendekatkan diri mereka dengan cara hidup Islam dan menjauhkan diri dari kafir dan cara hidup mereka. Meniru cara hidup orang kafir seperti dalam hal berpakaian dan hubungan sosial dianggap sebagai pelanggaran atas doktrin *al-wal*ā *wa al-bar*ā.

4. *Sikap Apolitis:* Hizbiyyah *dan* Tawhid Hakimiyyah

Komitmen Salafi untuk memelihara kemurnian Islam sebagaimana diajarkan oleh Salaf telah membawa mereka untuk tidak memiliki tendensi politik dan melibatkan diri dalam kegiatan politik. Dengan sikap ini, mereka menolak keras apa yang mereka sebut dengan *hizbiyyah* (politik partisan, fanatisme kepada sebuah kelompok atau seorang pemimpin), yang dipandang dilakukan oleh gerakan-gerakan Islam seperti Ikhwan al-Muslimin. Menurut pendukung Salafi, *hizbiyyah* telah menyebabkan kelompok-kelompok Islam untuk lebih memberikan prioritas kepada politik daripada pemurnian akidah dan ibadah kaum Muslim dari bid'ah terlarang. Mereka menyebut dakwah yang dilakukan oleh Ikhwan al-Muslimin sebagai *da'wah hizbiyyah* karena

[24] *Ibid*, 142.

mengajak para pengikutnya kepada fanatisme terhadap kelompok dan pemimpin mereka, bukan kepada Islam yang murni seperti dipraktekan oleh para Salaf. Agenda politik telah menguasai anggota gerakan ini sehingga mereka mengabaikan misi utama, yakni menyeru kepada Islam murni para Salaf. Di sini, mereka berupaya untuk menekankan bahwa mereka adalah satu-satunya kelompok Islam yang sah karena memiliki komitmen kepada dakwah Islam yang sah pula.[25]

Sikap apolitis dan non-revolusioner gerakan Salafi dapat juga dilihat pada penolakannya atas *tawhid hakimiyyah.* Doktrin ini pada mulanya dikembangkan oleh para ideolog Islam politik seperti Abul 'Ala al-Mawdudi dan Sayyid Qutb. Diyakini sebagai salah satu komponen utama ajaran tawhid, doktrin *tawhid hakimiyyah* menyatakan bahwa pemerintahan dan kedaulatan hanya milik Allah dan hanya boleh diberikan kepada-Nya karena Dia satu-satunya pencipta, pemelihara, dan penguasa alam semesta.[26] Ini memiliki implikasi bahwa Allah adalah satu-satunya yang memiliki otoritas untuk mengatur dan memerintah manusia dan makhluk lainnya. Karena itu, kaum Muslim yang tidak mengikuti hukum Allah dan penguasa yang tidak memerintah sesuai dengan hukum-Nya sebenarnya

[25] *Ibid*, 144.
[26] *Ibid*, 146.

menentang kedaulatan Allah dan akibatnya dapat dinyatakan sebagai kafir.

Kelompok Salafi menolak keyakinan *hakimiyyah* (kedaulatan; pemerintahan) sebagai salah satu elemen *tawhid*. Mereka menganggap doktrin ini sebagai sebuah bentuk bid'ah yang terlarang. Selain itu, mereka meyakini bahwa hakimiyyah diciptakan oleh kelompok-kelompok hizbiyyah sebagai alat politik untuk memberikan legitimasi dan mempromosikan doktrin takfir, yakni keyakinan bahwa perlunya melakukan pemberontakan dan perlawanan atas penguasa Muslim yang dianggap kafir karena tidak melaksanakan hukum Allah. Salafi menyebut mereka yang mendukung ajaran ini sebagai neo-Khawarij, yakni bentuk modern dari Khawarij[27], golongan ektrim yang muncul pada masa awal Islam dan menyatakan Muslim yang mereka anggap tidak mengikuti hukum Allah sebagai kafir.[28]

Dari sudut pandang Salafi, Islam politik, seperti terlihat dalam gagasan pendirian Negara Islam yang dipromosikan oleh Ikhwan al-Muslimin dan Hizbut Tahrir, bertentangan dengan model dakwah Nabi karena beliau justru memberikan prioritas kepada upaya mendidik umat dengan *tawhid* di atas merebut kekuasaan politik.

[27] Keterangan lebih lanjut tentang Khawarij, lihat Jeffrey T. Kenney, *Muslim Rebels: Kharijites and the Politics of Extremism in Egypt*, Oxford: Oxford University Press, 2006; dan Hussam T. Timani, *Modern Intellectual Readings of the Kharijites*, New York: Peter Lang, 2008.

[28] Noorhaidi, *Laskar Jihad*, 147.

Menurut mereka, Islam politik berbahaya bagi kemurnian dakwah Islam karena ia akan menyebabkan umat Islam menfokuskan pikiran dan energi mereka pada kegiatan politik, tapi mengabaikan upaya pemurnian akidah dan ibadah dari bid'ah dan pengajaran Islam yang benar.

Selain itu, Salafi memandang bahwa Islam politik mempunyai potensi membawa umat Islam kepada konflik, fragmentasi dan kekacauan. Paham ini akan menyebarkan semangat revolusioner di kalangan umat Islam karena mendorong mereka untuk memberontak terhadap penguasa yang sah dengan tujuan mengambil alih kekuasaan. Bagi Salafi, upaya apapun untuk mendongkel penguasa yang sah tidak akan menghasilkan apa-apa, kecuali kegagalan, pertumpahan darah dan kekacauan sosial-politik. Sebagai contoh, mereka menunjuk pada bencana-bencana yang diakibatkan oleh merebaknya semangat revolusioner seperti pemberontakan yang dilakukan oleh kelompok jihad yang terlibat dalam pembunuhan presiden Mesir Anwar Sadat pada awal 1980-an, oposisi yang dilancarkan oleh Muhammad ibn Surur dan Abd al-Rahman Abd al-Khaliq melawan penguasa kerajaan Saudi Arabia, dan kemenangan FIS di Aljazair pada awal 1990-an.[29]

Salafi percaya bahwa sebenarnya Islam politik justru tidak membawa umat Islam lebih dekat kepada Islam yang

[29] *Ibid*, 145.

sebenarnya, melainkan menjauhkan mereka dari metode Salaf seperti terlihat dalam diadopsinya sistem politik kaum kafir oleh gerakan-gerakan Islam. Beberapa gerakan Islam membentuk partai politik dan ikut dalam pemilihan umum dalam upaya mereka mengambil alih kekuasaan dan membangun sebuah Negara Islam. Misalnya, Ikhwan al-Muslimin Indonesia dan gerakan Islam politik lainnya membentuk Partai Keadilan Sejahtera (PKS), yang meraih 4% dari total pemilih pada Pemilu 2004, sekitar 7% pada Pemilu 2009, dan sekitar 6% pada Pemilu 2014.[30] Bagi Salafi, ini merupakan bid'ah terlarang karena tidak ada contohnya dari perilaku Salaf dan peniruan perilaku orang kafir. Gerakan Islam yang menggunakan politik sebagai kendaraan untuk mewujudkan syariah dianggap telah mempolitisir Islam untuk kepentingan pribadi dan kelompok mereka, bukan untuk kepentingan dan tujuan agama Islam. Karena itu, Salafi tidak antusias terhadapa ide pendirian Negara Islam dan kekhalifahan Islam sebagaimana dipromosikan oleh gerakan-gerakan Islam politik seperti Ikhwan al-Muslimin dan Hizbut Tahrir. Bagi mereka, khilafah Islam bukanlah tujuan akhir dari dakwah Islam, melainkan lebih merupakan hadiah yang akan diberikan

[30] Lihat https://nasional.kompas.com/read/2009/05/09/22401496/inilah.hasil.akhir.perolehan.suara.nasional.pemilu; https://nasional.kompas.com/read/2014/05/09/2357075/Disahkan.KPU.Ini.Perolehan.Suara.Pemilu.Legislatif.2014.

oleh Allah kepada mereka yang menjaga kemurnian akidah dan ibadah Islam, memelihara *tawhid* dan menghidupkan Sunnah.[31]

PERKEMBANGAN GERAKAN SALAFI DI INDONESIA

1. *Perkembangan Awal*

Berbeda dengan asumsi beberapa pengamat, Salafisme bukanlah paham Islam yang asing di Indonesia. Sebenarnya, kehadiran Salafisme dapat dilacak ke belakang pada gerakan Padri di Sumatera pada awal 1800-an. Gerakan ini diawali dengan kembalinya tiga tokoh yang kembali dari Mekah, yang ketika itu sedang dikuasai gerakan Wahhabi. Mereka mulai menyebarkan ajaran Wahhabi tentang pemurnian Islam dari bid'ah dan penafsiran literal atas al-Qur'an dan Sunnah. Mereka memerintahkan kaum Muslim laki-laki untuk memanjangkan janggut dan memakai surban, dan kaum perempuan menutup wajah mereka dengan cadar. Bahkan, mereka menyerang kampung-kampung yang penduduknya menolak ajaran baru mereka. Namun, gerakan Padri ini mulai menghilang pada 1820-an ketika penolakan dari pihak-pihak yang memegang kepada tatanan sosial yang ada semakin meningkat, dan terutama, ketika jemaah haji pulang dari Mekah melaporkan bahwa gerakan Wahhabi telah mengalami kemunduran di tanah

[31] Noorhaidi, *Laskar Jihad*, 145.

kelahirannya seiring dengan negara Saudi Arab yang baru lahir diberangus oleh pasukan Usmani dari Mesir.[32]

Di Indonesia kontemporer, gerakan Salafi modern dapat ditelusuri balik pada kehadirannya pada pertengahan 1980-an. Gerakan ini dapat diidentifikasi dengan tanda-tanda tertentu seperti penampilan kaum lelaki mereka yang memakai pakaian Arab, surban atau peci putih, celana yang panjangnya di atas mata kaki mereka, berjanggut panjang, dan kaum perempuan mereka memakai pakaian hitam yang longgar dan cadar penutup muka. Kaum Salafi ini cenderung hidup secara terpisah dari masyarakat kebanyakan dengan cara mengorganisir diri mereka dalam komunitas kecil yang tertutup. Mereka memiliki tekad untuk membentuk masyarakat alternatif yang berbeda dari model masyarakat yang ada atau model masyarakat Barat dengan cara menghidupkan kembali dan mengikuti Sunnah secara literal yang dikembangkan oleh Nabi dan Salaf yang salih sebagai upaya mereka kembali kepada Islam yang ideal dan murni. Untuk meraih tujuan ini, Salafi memiliki komitmen kuat kepada kegiatan dakwah untuk mengislamkan masyarakat Islam dan mengajarkan mereka tentang Islam sebenarnya dengan cara membentuk halaqah (kelompok belajar agama) dan dawra (latihan agama).

[32] Dobbin (1983) sebagaimana dikutip dalam International Crisis Group, "Indonesia Backgrounder: Why Salafism and Terrorism Mostly Don't Mix", *Asia Report* No. 83, Southeast Asia/Brussels, 2004, 5; dan Noorhaidi, *Laskar Jihad*, 29.

Mereka percaya bahwa umat Islam yang dicita-citakan dengan syariah sebagai hukum satu-satunya hukum yang sah hanya dapat diwujudkan melalui proses evolusioner yang melibatkan *tarbiyyah* (pendidikan) tentang Islam sejati dan *tashfiyyah* (pembersihan) dari tindakan dan pikiran yang tidak islami.[33]

2. *Faktor Saudi Arabia*

Seperti kedatangannya di negara-negara lain, kedatangan gerakan Salafi di Indonesia tidak dapat dipisahkan dari pengaruh Saudi Arabia dalam kancah politik dunia Islam. Saudi Arabia berkomitment menyebarkan pikiran-pikiran Salafi keluar Semenanjung Arab dan pengaruh budaya-politiknya ke seluruh dunia Islam. Ambisi ini didorong oleh motif-motif agama dan politik. Terdorong oleh posisinya sebagai penjaga dua masjid suci, Masjid al-Haram di Mekah dan Masjid al-Nabawi di Medinah, kerajaan Saudi Arabia di bawah kepemimpinan Abd al-'Aziz ibn Saud mengadakan the Muslim World Congress pada 1920-an yang bertujuan untuk membentuk solidaritas di kalangan Negara-negara Muslim setelah jatuhnya Imperium Turki Usmani. Hal ini kemudian diikuti oleh dukungan Saudi atas pembentukan Organisation of Islamic Conference (Organisasi Konferensi Islam) pada 1957 dan Rabita al-'Alam al-Islami (Liga

[33] Noorhaidi, *Laskar Jihad*, 23-24.

Muslim Dunia) pada 1962, yang bertujuan untuk menguatkan pengaruh Saudi dalam kehidupan budaya dan politik umat Islam di seluruh dunia.[34] Meroketnya harga minyak dunia telah memberikan kontribusi krusial bagi ambisi Saudi karena ia memberikan keuntungan ekonomi yang luar biasa bagi kerajaan ini untuk mendanai upayanya menyebarkan Salafisme.[35]

Setelah Perang Dunia Kedua, Saudi Arabia mengadopsi kebijakan penyebaran Salafisme sebagai salah satu kebijakan utama luar negerinya. Secara politik, ini dimaksudkan sebagai serangan balasan atas ekspansi Gerakan Sosialis Arab yang dipimpin oleh Presiden Mesir Gamal Abdel Nasser, yang akhirnya membawa kerajaan Saudi lebih dekat kepada blok Barat yang dipimpin Amerika Serikat yang terlibat Perang Dingin dengan blok komunis pimpinan Uni Soviet.[36] Selain itu, penyebaran Salafisme global merupakan reaksi politik atas meletusnya Revolusi Iran pada 1979 yang membawa Ayatullah Khomeini ke tampuk kekuasaan. Bagi Saudi, Revolusi Iran merupakan ancaman bagi eksistensi kerajaan ini di dunia Islam karena ia menjadi contoh bagi pembentukan negara Islam yang sudah lama diimpikan oleh kelompok Islam politik. Saudi Arabia merasa takut revolusi tersebut menyebarkan pengaruhnya

[34] *Ibid*, 30.
[35] Fraser (1997) sebagaimana dikutip dalam Noorhaidi, *Laskar Jihad*, 30.
[36] Kepel (2002) sebagaimana dikutip dalam Noorhaidi, *Laskar Jihad*, 30.

kepada negara-negara Islam lainnya dan akibatnya menyebabkan kejatuhan kerajaan ini. Merespon Revolusi Iran ini, Saudi Arabia bertekad untuk mencegah pengaruh revolusi ini dengan cara melakukan tindakan-tindakan berikut: pada level domestik, ia berupaya membuktikan bahwa kerajaan ini memiliki komitmen yang kuat kepada Islam dengan menerapkan hukum Islam secara ketat, dan pada level internasional, ia meningkatkan komitmennya untuk menyebarkan Salafisme ke seluruh dunia Islam dan menyertakan di dalamnya doktrin anti Syiah[37] dan elemen anti revolusi.[38]

3. *Perkembangan Kontemporer*

Di Indonesia, Salafisme menyebar utamanya melalui para alumni imur Tengah, khususnya mereka yang menyelesaikan pendidikannya di perguruan tinggi di Saudi Arabia dan Yaman.[39] Ini menjadi pertanda bangkitnya generasi baru Salafi di Indonesia.[40] Setelah menyelesaikan

[37] Syiah adalah sebuah cabang politik-keagamaan dalam Islam yang percaya bahwa Nabi Muhammad telah menunjuk Ali bin Abi Thalib, sepupunya, sebagai penggantinya dan pemimpin umat Islam, suatu keyakinan yang bertentangan dengan Sunni, cabang lain dari Islam. Lihat, Hamid Dabashi, *Shi'ism: A Religion of Protest*, Cambridge & London: Harvard University Press, 2011; Heinz Halm, *Shi'ism*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004; dan Heinz Halm, *The Shi'ites: A Short History*, Princeton: Markus Wiener Publisher, 2007; dan Zulkifli, *The Struggle of the Shi'is in Indonesia,* Canberra: ANU Press, 2013.

[38] Noorhaidi, *Laskar Jihad*, 31.

[39] Saluran lainnya diantaranya adalah Dewan Dakwah IsIam Indonesia melalui *charity* dan beasiswa yang disalurkan oleh Saudi Arabi melalui lembaga ini.

[40] Noorhaidi, *Laskar Jihad*, 44.

kuliah mereka di kedua negara ini, para alumni ini bertekad untuk menyebarkan pikiran-pikiran Salafi di tanah kelahiran mereka secara sistematis. Sekembalinya ke Indonesia, mereka melihat umat Islam Indonesia sangat memerlukan pemahaman yang benar tentang Islam dan menuduh organisasi-organisasi Islam yang ada telah kehilangan semangat Islam sejati seperti yang dilakukan oleh Nabi dan para sahabat, memiliki kecenderungan ke arah rasionalisi dan mengabaikan kepentingan umat Islam. Di antara mereka adalah Chamsaha Abu Sofwan alias Abu Nida, Ahmad Faiz Asifudin, dan Aunur Rafiq Ghufran, yang mengajar di beberapa pesantren seperti Al-Mukmin, Ngruki, Jawa Tengah.[41]

Para alumni Timur Tengah ini mulai kegiatan mereka dengan menyebarkan paham Salafi di kalangan mahasiswa. Adalah Chamsaha Abu Sofwan (Abu Nida) yang berinisiatif memperkenalkan ajaran Salafisme di kampus-kampus. Dengan dukungan dari Saefullah Mahyudin, ketua DDII (Dewan Dakwah Islam Indonesia) cabang Yogyakarta, Abu Nida mulai mempromosikan ide-ide Salafi dengan memberikan ceramah di Jama'ah Shalahudin,[42] sebuah komunitas mahasiswa Muslim di Universitas Gajah Mada,

[41] *Ibid*, 45.

[42] Tentang Jamaah Shalahudin di Universitas Gajah Mada, Abdul Gaffar Karim, "Jamaah Shalahuddin: Islamic Student Organisation in Indonesia's New Order," *Flinders Journal of History and Politics*, 23, 2006, http://www.flinders.edu.au/sabs/fjhp-files/2006/GaffarAbdulKarim.pdf

dan mengorganisir *halaqah* dan *dawrah* (semacam lingkar studi) di mesjid-mesjid yang ada di beberapa perguruan tinggi dan Sekolah Menengah Atas di Yogyakarta.[43] Pada awal 1990-an, kedatangan alumni Timur Tengah lainnya memperkuat kegiatan dakwah kampus ini. Mereka adalah, di antaranya, Ja'far Umar Thalib, Yazid Abdul Qadir Jawwas, dan Yusuf Usman Baisa yang ditugaskan oleh LIPIA (Lembaga Ilmu Pendidikan Islam dan Arab) untuk mengajar di Pesantren al-Irsyad, Solo, Jawa Tengah. Para alumni ini menyebarkan paham Salafi dengan cara mengorganisir kegiatan-kegiatan dakwah di Universitas Diponegoro, Universitas Sebelas Maret, Universitas Muhammadiyah Surakarta dan Universitas Gajah Mada.[44]

Upaya-upaya yang dilakukan oleh para alumni Timur Tengah ini ternyata membuahkan hasil. Komunitas-komunitas Salafi, yang mana mahasiswa menjadi anggota intinya, mulai bermunculan di Yogyakarta dan Jawa Tengah. Ketika lulusan perguruan tunggi Saudi Arabia lainnya kembali ke Indonesia, kegiatan dakwah Salafi menyebar pula ke kota-kota lainnya seperti Semarang, Cirebon, Bandung, dan Makassar. Hasilnya, sejumlah komunitas Salafi tumbuh secara signifikan di kota-kota ini di mana mereka mengorganisir cara-cara sistematis penyebaran paham Salafisme.[45]

[43] Noorhaidi, *Laskar Jihad,* 46.
[44] *Ibid*, 47.
[45] *Ibid,* 48.

Untuk meningkatkan penyebaran Salafisme dan memperkuat eksistensi komunitas Salafi, alumni Saudi Arabia mendirikan beberapa yayasan Salafi dengan bantuan dana dari Saudi Arabia dan Kuwait. Melalui dukungan finansial dari sebuah yayasan Saudi, al-Mu'assasat al-Haramayn al-Khayriyya, dan yayasan Kuwait, al-Jam'iyya Ihya al-Turath al-Islami, mereka membentuk Yayasan As-Sunnah dan Majlis al-Turats al-Islami dan Islamic Centre Bin Baz di Yogyakarta. Di Jakarta, para pendukung Salafisme mendirikan Yayasan Al-Sofwah dan Lajnah al-Khayriyyah al-Musyarakah. Di Jawa Barat, mereka mendirikan Yayasan As-Sunnah (Cirebon) dengan dukungan dana dari Yayasan Al-Sofwah Jakarta, Al-Huda (Bogor) dan Nidaus Sunnah (Karawang). Di Sulawesi, M. Zaitun Rasmin, lulusan Universitas Islam Madinah, mendirikan Yayasan Wahdah Islamiyyah.[46] Selain itu, Salafi menyebarkan paham mereka melalui publikasi dengan menerbitkan As-Sunnah, majalah Salafi pertama di Indonesia, dan mendirikan Pustaka Azzam, penerbit ideologi Salafi, di Jakarta.[47]

4. *Dinamika Internal Gerakan Salafi*

Kehadiran pasukan Amerika Serikat di tanah Saudi Arabia, sebagai respon kerajaan ini terhadap Perang Teluk yang dipicu oleh invasi Irak pimpinan Saddam Husein

[46] *Ibid,* 50-52.
[47] *Ibid,* 48-49.

pada 1990, mengakibatkan merebaknya kritikan terhadap keluarga kerajaan Saudi. Merespon kritikan ini, Ha'iat al-Kibar al-Ulama (Komite Ulama Senior), yang diketuai oleh ulama senior Abd al-Aziz ibn Baz, mengeluarkan fatwa tentang keabsahan status kehadiran tantara Amerika Serikat di tanah Saudi.[48]

Tak diragukan lagi, fatwa ini memicu kritikan dari generasi baru ulama Salafi. Di Saudi Arabia, Safar al-Hawali dan Salman al-Awdah, keduanya pendukung organisasi Salafi politik Ikhwan al-Muslimin dan memiliki pengaruh di beberapa universitas, memandang fatwa tersebut sebagai bukti atas kooptasi Komite Ulama Senior oleh kepentingan-kepentingan kerajaan Saudi. Bersama dengan Muhammad ibn Surur, mereka juga menuduh ulama senior Salafi telah menjadi budak Amerika Serikat. Di Kuwait, Abd al-Rahman Abd al-Khaliq, lulusan Universitas Islam Madinah, mengutuk anggota-anggota Komite Ulama Senior dan menuduh mereka tidak memahami Islam dan berkolaborasi dengan rezim Saudi.

Kritikan yang sama dilontarkan oleh para veteran perang Afganistan. Dipimpin oleh Osama bin Laden, mereka mengutuk kebijakan Saudi mengundang tantara Amerika dan menuntut otoritas keagamaan di Saudi mengeluarkan fatwa larangan kehadiran orang kafir di tanah

[48] *Ibid*, 53.

Islam. Kritikan ini menandai kebangkitan Salafi Jihadi yang menyerukan jihad global melawan rejim tidak islami di Negara-negara Muslim termasuk pemerintah Saudi dan penindasan kafir atas kaum Muslim oleh Yahudi-Kristen pimpinan Amerika Serikat.[49]

'Konflik' di kalangan tokoh Salafi di atas tidak diragukan lagi mengakibatkan perpecahan gerakan Salafi di Timur Tengah. Ini terlihat dalam fakta bahwa para pendukung Salafisme terbagi ke dalam dua kelompok: Salafi puris dan Salafi politik. [50]

Pertama, Salafi puris. Mereka adalah kelompok Salafi yang perhatian utamanya memelihara kemurnian Islam sebagaimana tertulis dalam al-Qur'an, Sunnah dan konsensus Salaf. Mereka meyakini bahwa hal ini hanya akan dapat di raih dengan menyebarkan paham Salafisme dan berperang melawan bid'ah, berbagai jenis kesyirikan, kehendak manusiawi dan akal. Bagi mereka, ideologi Salafi hanya dapat terwujud melalui cara-cara dakwah (penyebaran dan seruan kepada Salafisme), *tarbiyyah* (mendidik dan mengajarkan umat tentang Salafisme), dan *tashfiyyah* (membersihkan umat dari berbagai bentuk bid'ah).[51]

[49] *Ibid,* 54-55.

[50] Wiktorowicz, "Anatomy of the Salafi Movement"; dan International Crisis Group, "Indonesia Backgrounder".

[51] Wiktorowicz, "Anatomy of the Salafi Movement", 217.

Sebagai hasilnya, Salafi puris yakin bahwa tindakan politik apapun tidak memiliki legitimasi sebelum agama Islam dibersihkan dari bid'ah. Jika tidak, tindakan politik akan membawa kepada kerusakan karena umat tidak memahami dengan baik ajaran-ajaran Islam yang benar. Mereka memandang bahwa kegiatan politik, termasuk mengkritik dan memberontak melawan pemerintah, akan menimbulkan akibat-akibat yang merugikan bagi masyarakat dan gangguan bagi kegiatan dakwah Salafi. Berkaitan dengan kebijakan penguasa, Salafi puris lebih memilih untuk memberikan nasihat daripada melakukan perlawanan terbuka, walaupun sang penguasa itu seorang tidak adil dan opresif. Sikap apolitis Salafi puris ini didasarkan pada analogi mereka bahwa situasi politik kontemporer seperti periode Mekah dakwah Nabi Muhammad. Mereka menekankan bahwa pada periode ini kaum Muslim merupakan minoritas dan masih lemah di hadapan kekuatan suku Quraish yang dominan sehingga dakwah dan pemberian nasihat merupakan metode yang paling tepat untuk menyebarkan ajaran Islam. Ketika itu, oposisi terbuka, menurut Salafi puris, hanya akan memberangus dakwah Islam dan jihad dipahami sebagai perjuangan damai untuk menyebarkan Islam, bukan kekacauan dan perebutan kekuasaan.[52]

[52] *Ibid.*

Keyakinan ini tampak pada fatwa tokoh Salafi di atas yang membela kebijakan pemerintah Saudi yang menyetujui kehadiran tantara Amerika Serikat di negeri mereka selama Perang Teluk pada 1990. Alur dasar argumen mereka adalah semua kritikan dan oposisi terhadap penguasa yang ada, meskipun mereka tidak adil dan zalim, sama sekali tidak dibolehkan karena akan menimbulkan kekacauan dan kehancuran umat Islam. Bagi mereka, adalah terlarang melakukan tindakan apapun yang dapat melahirkan bahaya besar dan kerugian bagi gerakan Salafi. Selain itu, mereka tidak menganggap Salafisme sebagai *harakah* (gerakan) karena istilah ini, bagi mereka, memiliki konotasi dan makna politis. Mereka lebih memilih menyebut diri mereka sebagai "penjaga kemurnian *tawhid* dan pelindung kemurnian Islam dari pengaruh-pengaruh berbahaya dan bid'ah".[53]

Kedua, Salafi politik. Meskipun memiliki keyakinan Salafi yang sama dengan Salafi puris, Salafi politik mengadopsi pendekatan berbeda dalam menerapkan keyakinan tersebut pada isu-isu kontemporer. Mereka mengklaim bahwa mereka lebih benar dalam menerapkan keyakinan Salafi daripada Salafi puris karena mereka lebih memahami situasi kontemporer.[54] Bagi mereka, kaum Salafi puris tidak memiliki pemahaman yang memadai

[53] *Ibid*, 218.
[54] *Ibid*, 221.

tentang permasalahan dunia kontemporer sehingga mereka keliru dalam menerapkan prinsip-prinsip Salafi ke dalam isu-isu kontemporer di dunia Islam. Tidak diragukan lagi, kemunculan Salafi politik ini telah memberikan tantangan luar biasa bagi pengaruh Salafi puris di Saudi Arabia terhadap para pendukung Salafi di dunia Islam.

Faksi Salafi politik memperoleh dukungan dari ulama Salafi muda di perguruan tinggi Saudi Arabia selama tahun 1980-an. Mereka terlibat dalam kegiatan Salafi politik sebagai akibat kontak intelektual mereka dengan sejumlah tokoh Ikhwan al-Muslimin yang melarikan diri ke Saudi dari pemberangusan gerakan ini semasa Gamal Abdel Nasser di Mesir pada dekade 1960-an. Tidak seperti tokoh Salafi senior mereka, Salafi politik menegaskan bahwa mereka memiliki komitmen terhadap ideologi Salafisme, tapi mereka melangkah lebih jauh dengan menyertakan isu-isu di luar ibadah dan praktik tidak Islami di masyarakat Islam. Mereka merasa memiliki tanggung jawab moral untuk terlibat dalam persoalan kontemporer umat dengan cara mendiskusikan dan menggunakan politik sebagai kendaraan untuk mencapai terwujudnya ummat, yakni model umat Islam yang dicita-citakan. Melindungi kemurnian *tawhid* adalah esensial dan wajib, tetapi bagi mereka ini memerlukan keterlibatan dalam politik karena

tanpa ini penguasa dapat menghancurkan Islam dan masyarakat Muslim.[55]

Karena itu, mereka tidak ragu untuk mengeritik mereka yang sedang berkuasa. Ini terlihat dalam pengutukan mereka atas keputusan pemerintah Saudi untuk mengundang tantara Amerika Serikat ke negeri mereka dan atas ulama-ulama Salafi yang mengeluarkan dukungan fatwa atas kebijakan ini. Bagi tokoh Salafi muda, fatwa tersebut mereflesikan kurangnya pemahaman ulama Salafi puris tentang dunia politik di mana mereka tinggal. Salafi puris tidak memahami dengan baik konteks sebuah isu kontemporer di mana atasnya mereka diharapkan untuk menerapkan ajaran-ajaran Salafisme. Safar al-Hawali dan yang lainnya percaya bahwa kerajaan Saudi dan ulama Salafi puris tidak memahami dengan baik maksud sebenarnya dari kehadiran tantara Amerika Serikat di tanah Saudi. Menurut Salafi politik, ini bukanlah persoalan meminta pertolongan (*isti'anah*) seperti yang dipahami oleh Salafi puris, melainkan permulaan dari strategi Amerika untuk menguasai dunia Islam.[56]

Sikap teguh ulama Salafi puris atas Salafisme apolitis telah menyebabkan pihak Salafi politik memanggil mereka dengan sebutan-sebutan pejoratif, yang merefleksikan perhatian mereka terfokus pada persoalan ritual keagamaan

[55] *Ibid*, 222.
[56] *Ibid*, 223.

seperti "ulama hal tetek-bengek" dan "ulama tata cara pergi ke toilet". Abd al-Rahman Abd al-Khaliq, pemimpin Yayasan al-Turats di Kuwait, menganggap ulama Salafi puris sebagai "mummi" dan "mereka yang hidup di Zaman Pertengahan".[57]

Pada gilirannya, ketegangan di antara para pendukung Salafi di Timur Tengah dirasakan dan diteruskan juga di Indonesia. Di Indonesia, pihak Salafi puris diwakili oleh Umar Sewed, Lukman Baabduh, Dzulqarnain Abdul Ghafur dan anggota-anggota Forum Komunikasi Ahlussunnah Wal Jamaah (FKAWJ), yang dibubarkan pada tahun 2002, di bawah pimpinan Jafar Umar Thalib.[58] Seperti mentor mereka di Timur Tengah, mereka menganggap rival mereka yang cenderung berpolitik sebagai pembuat bid'ah karena mengkompromikan prinsip-prinsip Salafi dengan kepentingan-kepentingan duniawi dalam upaya mereka mengembangkan yayasan mereka dan mendapat dana dari donor Timur Tengah. Misalnya, Umar Sewed dan lainnya sering memberikan label kapda rival mereka dengan sebutan yang pejoratif seperti "sururi" (pengikut Ibn Surur), "hizby" (fanatik terhadap sebuah kelompok atau suku) dan "ikhwani" (pendukung Ikhwan al-Muslimin), yang semuanya merujuk kepada kelompok Salafi politik.

[57] *Ibid*, 224, endnote 52.
[58] International Crisis Group, "Indonesia Backgrounder", 18.

Adalah Jafar Umar Thalib yang memberi warna tersendiri bagi dinamika gerakan Salafisme di Indonesia. Ia menuduh Abu Nida dan Yusuf Baisa, yang sama-sama dengannya memprakarsai gerakan Salafisme di kampus-kampus di Yogyakarta pada awal decade 1990-an, menjadi pengikut doktrin takfir sebagaimana diyakini oleh Salafi politik seperti Muhammad ibn Surur. Bagi Jafar, doktrin ini sangat berbahaya karena ia akan memicu tindakan revolusioner di kalangan masyarakat Islam. Ini tidak dapat diterima karena dianggap bid'ah, yang tidak ada contohnya dalam perilaku Nabi dan Salaf Saleh. Bagi Jafar dan tokoh Salafi puris lainnya, dakwah adalah satu-satunya bentuk politik yang sah dan dibolehkan.[59]

Merespon serangan Jafar Thalib, Salafi puris --yang memiliki akar pada gerakan Ikhwan al-Muslimin, Hizbut Tahrir, dan NII-- menyatakan pengutukan Thalib atas ideolog mereka, Sayyid Qutb, tidak dapat diterima. Bagi mereka, tidak adal alasan bagi Jafar untuk mengklaim bahwa kecenderungan politik di kalangan pendukung Salafi sebagai *bid'ah, shirk dan hizbiy*. Konflik ini, kemudian, menyebabkan para aktivis Ikhwan al-Muslimin melarang para pengikut Jafar melaksanakan kegiatan mereka di mesjid-mesjid kampus Universitas Gadjah Mada.[60]

[59] Noorhaidi, *Laskar Jihad*, 78.
[60] *Ibid*, 80.

Tampaknya perpecahan di kalangan pendukung Salafi di Timur Tengah bukanlah pada keyakinan Salafi karena semua faksi Salafi meyakini keyakinan yang sama tentang perlunya kembali kepada al-Quran dan Sunnah dan memurnikan Islam dari semua bentuk inovasi keagamaan terlarang seperti dicontohkan oleh Salaf Saleh. Melainkan, perpecahan terjadi akibat berbedanya metode yang digunakan untuk menerapkan keyakinan dasar Salafi atas isu-isu kekinian. Memahami problem-problem kontemporer dan menganalisa konteks modern adalah inti dari kritikan Salafi politik dan garis pembeda yang menyebabkan mereka bersengketa dengan Salafi puris.[61]

Perpecahan di kalangan pendukung Salafi di Indonesia dengan tepat merefleksikan perpecahan serupa di kalangan Salafi Timur Tengah. Konflik di antara aktivis Salafi di negeri ini adalah cerminan dan perpanjangan dari konflik serupa di kalangan tokoh-tokoh Salafi panutan dan referensi mereka di Saudi dan Kuwait. Ini menjadi mungkin karena mereka senantiasa menjalin kontak dengan tokoh-tokoh Salafi panutan mereka di Timur Tengah untuk konsultasi agama, hubungan keilmuan dan dukungan dana melaluiemail, telephone, faksimil dan jaringan mahasiswa yang datang dan pergi ke negara-negara Salafi di Timur Tengah.

[61] Wiktorowicz, "Anatomy of the Salafi Movement", 225.

Perbedaan di kalangan tokoh-tokoh Salafi Timur Tengah dan kepanjangannya di Indonesia dapat dianggap sebagai kompetisi meraih posisi siapa yang paling mewakili gerakan Salafi yang sejati. Di Indonesia, seperti ditunjukkan oleh kasus Jafar Thalib, perpecahan ini bukan saja menunjukkan perjuangan meraih posisi siapa yang memegang otoritas utama di kalangan Salafi Indonesia, tapi juga sebuah kontes untuk menjaga dukungan finansial dari donor di negara-negara Teluk. Ini, pada gilirannya, juga diperluas ke dunia internet sebagaimana terlihat dalam penggunaan internet oleh Salafi puris untuk melawan rival mereka yang akan dijelaskan pada bab berikutnya.

5

PENGGUNAAN INTERNET OLEH SALAFI DI INDONESIA KONTEMPORER

Fundamentalisme agama merujuk kepada sebuah pendekatan ultra-konservatif terhadap teks-teks keagamaan yang dimaksudkan untuk memelihara makna aslinya dan menghindari kompromi pragmatis dengan modernitas. Dalam hal ini, komunitas fundamentalis agama sangat berdisipilin dalam hal perilaku mereka diatur seacara ketat oleh teks-teks keagamaan (*e.g.* al-Qur'an dan Sunnah) dan hidup terpisah dari masyarakat mayoritas dengan tujuan memelihara makna asli dari teks tersebut dengan sesedekit mungkin adaptasi dengan modernitas.[1] Selain itu, fundamentalisme agama bercirikan hirarki ketat yang menuntut subordinasi anggota komunitas

[1] Barzilai (2003) sebagaimana dikutip dalam Karine Barzilai-Nahon Gad Barzilai, "Cultured Technology", *The Information Society* 21, 2005, 25-40.

kepada otoritas elit komunitas yang dianggap memiliki legitimasi dan kharisma yang diberikan oleh otoritas ilahi.[2] Elit kharismatik komunitas fundamentalis mengkonsolidasi legitimasi dan memperoleh kepatuhan anggota komunitas dengan cara, di antaranya, melakukan kontrol arus informasi. Pengetahuan dan informasi dikomunikasikan secara vertikal dan disalurkan dari elit kepada anggota komunitas sebagai subordinat atau bawahan.[3]

Namun, bukti menunjukan bahwa fundamentalisme agama bukanlah gerakan anti-modern. Kekuatan-kekuatan global seperti internet membawa ancaman tersendiri bagi struktur komunitas fundamentalis agama yang tertutup dan sangat hirarkis. Tapi, pada saat yang sama, internet juga memberikan peluang-peluang bagi komunitas ini. Karena mereka tidak bisa melarikan diri dari gelombang global informasi teknologi dan mengabaikan kehadiran internet, komunitas fundamentalis agama justru mengadopsi media global ini dan mengadaptasinya sesuai dengan tujuan dan kepentingan mereka.

Banyak studi menunjukan maraknya kehadiran agama di *cyberspace* (ruang maya; internet). Komunitas agama, bahkan yang paling ortodoks, menggunakan internet untuk berbagai tujuan seperti penyebaran informasi, dakwah, diskusi, ibadah virtual, ziarah virtual, penggalangan dana, dan hubungan sosial

[2] Max Weber, *The Sociology of Religion,* Boston: Beacon Press, 1964; Barzilai-Nahon &Barzilai, "Cultured Technology".

[3] Barzilai-Nahon & Barzilai, "Cultured Technology".

antar anggota atau dengan pihak luar.[4] Ini didukung oleh sebuah survey yang dilakukan oleh Pew Internet and American Life Project. Dilaporkan bahwa kebanyakan responden menyatakan bahwa elit komunitas agama sangat antusias menggunakan website mereka untuk meningkatkan kehadiran dan keberadaan mereka di tengah komunitas lokal dan menjelaskan keyakinan mereka.[5] Semua ini menjadi bukti bahwa internet telah melayani komunitas agama dengan baik sebagai alat personalisasi dan kontekstualisasi agama. Komunitas agama, khususnya para elitnya, memanfaatkan internet untuk membangun kehadiran mereka di *cyberspace* dengan cara melakukan lokalisasi media global ini untuk kepentingan dan tujuan mereka sendiri.

Internet merupakan sebuah medium segala kemungkinan yang dengannya setiap orang dapat mengungkapkan identitas di luar realitas sosialnya.[6] Internet sebagai media baru telah menciptakan apa yang disebut oleh Rheingold sebagai

[4] Lorne L. Dawson, "Researching Religion in Cyberspace: Issues and Strategies", dalam Jeffrey K. Hadden and Douglas E. Cowan (eds.) *Religion on the Internet: Research Prospect and Promises,* New York: Elsevier Science Inc., 2000; Lorne L. Dawson, "Doing Religion in Cyberspace: the Promise and the Perils", *CSSR* 30, 2001, 3-9; Lorne L. Dawson, "The Mediation of Religious Experience in Cyberspace: a Preliminary Analysis", dalam Morten Hojsgaard and Margit Warburg (eds.) *Religion in Cyberspace,* London: Routledge, 2004; Lorne L. Dawson and Douglas Cowan, *Religion Online,* London: Routledge, 2004.

[5] Elena Larsen,"Wired Churches, Wired Temples: Taking Congregations and Missions into Cyberspace", *Pew Internet and American Life Project,* 2000, 1-22; Elena Larsen,"Cyberfaith: How American Pursue Religion Online", *Pew Internet and American Life Project,* 2001, 1-22.

[6] Hjarvard (2002) sebagaimana dikutip dalam Lina Khatib, "Communicaing Islamic Fundamentalism as Global Citizenship", *Journal of Communication Inquiry* 27: 4, 2003, 395.

"virtual community" (komunitas maya), yang anggotanya berinteraksi dan berkomunikasi melewati keterbatasan fisik dan batas negara.[7] Namun, ini tidak berarti bahwa *cyberspace* terlepas sama sekali dari realitas sosial atau menggantikan relasi dunia nyata.[8] Alih-alih menggantikan hubungan dalan dunia nyata, internet justru telah menjadi ruang baru, bukan ruang pengganti, bagi hubungan manusia. Ia merupakan ruang baru di mana hubungan lokal dan global diperluas melewati batasan-batasan fisik dan dibawa ke dalam dunia maya. Internet adalah wilayah baru di mana konflik dan ketegangan berlangsung dan erat berkaitan dengan dunia nyata penggunanya.[9]

Bab ini akan menganalisis proses lokalisasi dan apropriasi internet oleh komunitas fundamentalis dengan memfokuskan pada komunitas Salafi puris dan penggunaan internetnya sebagai terlihat dalam situsnya, www.salafy.or.id, dalam konteks lokal (Indonesia) dan global. Bab ini mengkaji cara-cara bagaimana komunitas Salafi ini menggunakan internet dalam upayanya melakukan artikulasi (penegasan) identitas lokal dan global mereka. Ini meliputi penggunaan internet oleh komunitas Salafi secara ideologis, polemis, kontekstual dan komunikatif serta sebagai media untuk merespon isu-isu kontemporer.

[7] Howard Rheingold, *The Virtual Community,* New York: Addison-Wesley, 2000.

[8] Shohat (1999) sebagaiman dikutip dalam Khatib, "Communicating Islamic Fundamentalism", 395.

[9] Khatib, "Communicating Islamic Fundamentalism".

TENTANG WEBSITE YANG DIKAJI

Situs www.salafy.or.id diidentifikasi sebagai milik komunitas Salafi puris di Indonesia. Situs ini dioperasikan oleh para pendukung Salafi puris dalam upaya mereka mempromosikan ideologi Salafi mereka. Ini tampak dalam susunan supervisor dan kontributor situs ini yang berasal dari tokoh-tokoh Salafi puris Indonesia seperti Muhammad As-Sewed dan Lukman Baabduh. Situs ini juga secara ekstensif memuat tulisan tokoh-tokoh Salafi puris di Timur Tengah seperti Ibn Baz dari Saudi Arabia dab Rabi al-Madkhali dari Yaman yang menjadi referensi para kontributor lokal. Semua ini sesuai dengan laporan dari International Crisis Group[10] dan kajian oleh Noorhaidi[11] bahwa Salafi puris di Indonesia membuat situs sendiri, yakni www.salafy.or.id. Signifikansi situs ini dalam konteks buku ini terletak pada fakta bahwa ia menjadi bukti bahwa kelompok fundamentalis paling ortodok pun melakukan apropriasi internet, simbol pandangan-dunia modern yang profan, sehingga tidaklah tepat memberikan label kepada mereka sebagai anti-modern.

Situs ini dirancang sebagai situs berbasis teks yang mudah digunakan dengan hijau (dipercaya sebagai warna Islam) sebagai warna dasarnya. Homepage situs ini menampilkan nama situs

[10] International Crisis Group, "Indonesia Backgrounder: Why Salafism and Terrorism Mostly Don't Mix", *Asia Report* No. 83, Southeast Asia/Brussels, 2004.

[11] Noorhaidi, *Laskar Jihad: Islam, Militancy and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia,* PhD dissertation, The University of Utrecht, 2005; Noorhaidi Hasan,"The Salafi Movement in Indonesia: Transnational Dynamics and Local Development", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East,* Vol. 27, No. 1, 2007, 83-94.

"Salafy Online Situs Ahlussunah wal Jamaah", kata "As-Salafy" dalam aksara Latin dan Arab, dan subtitle "Meniti jejak al-salaf al-salih". Menggunakan bahasa Indonesia sebagai bahasa pengantarnya, struktur situs ini sebagai berikut. Pertama, menu utama yang terdiri dari bagian "Home", "Tentang Kami", "Mengapa Harus Salafy", "Info Kajian Salafy", "Arabic Tool", "Download Center", "Forum Kita", "Free Webmail", dan "Kontak Kami". Kedua, artikel dan posting yang dikategorikan sebagai "Aqidah", "Manhaj", "Fiqh", "Fatwa-fatwa", dan "Info Dakwah". Terakhir, link dan afiliasi yang menghubungkan situs Salafi ini dengan situs Salafi lainnya, baik lokal maupun global.

Artikel-artikel yang diposkan di situs ini ditulis dalam bahasa Indonesia oleh tokoh-tokoh Salafi puris Indonesia seperti Umar As-Sewed, Luqman Baabduh, dan Abu Hamzah dengan banyak rujukan kepada tokoh-tokoh Salafi global di Timur Tengah. Situs ini juga menyertakan tulisan-tulisan terjemahan dan fatwa tokoh-tokoh Salafi Timur Tengah sperti Muhammad Nashirudin al-Albani, Rabi al-Madkhali, Abdullah bin Baz, Syaikh Utsaimin, Muqbil bin Sulaiman, dan Fauzan Salih.

MEMPROMOSIKAN IDENTITAS SALAFI: PENGGUNAAN IDEOLOGIS INTERNET

Tidak ada keraguan bahwa komunitas Salafi menggunakan internet sebagai media untuk mempromosikan identitas Salafi. Sebuah pernyataan dalam situs menunjukan bahwa komunitas

Salafi menganggap internet sebagai media dakwah yang digunakan untuk memperkenalkan identitas Salafi.[12] Penggunaan ideologis internet ini dapat dilihat dalam pemanfaatan situs inioleh Salafi untuk mempos artikel-artikel dan fatwa-fatwa yang berkaitan dengan prinsip-prinsip Salafisme, aturan berpakaian dan berperilaku, jihad, dan politik.

A. *Manhaj Salaf*

Kaum Salafi mengkomunikasikan prinsip-prinsip Salafisme dengan cara memposkan artikel-artikel tokoh-tokoh Salafi Indonesia, dengan banyak rujukan kepada ideolog Salafi di Timur Tengah, dan tulisan-tulisan tokoh Salafi Timur Tengah yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia. Posting-posting ini membahas tentang *manhaj al-salaf al-salih* (metode salaf yang saleh), yang diyakini sebagai satu-satunya jalan yang benar untuk memahami dan melaksanakan ajaran-ajaran Islam. Manhaj ini dipercaya sebagai jalan terbaik dalam memahami dan mempraktekan Islam karena ia sudah dicontohkan oleh Nabi Muhammad, sahabatnya, generasi yang mengikuti sahabat (*tābi'in*), dan generasi setelahnya yang mengikuti tabiin (*tābi al-tabi'in*). Salaf adalah generasi awal kaum Muslim yang diyakini memperoleh metode terbaik dalam memahami dan melaksanakan Islam di bawah bimbingan langsung Nabi.

[12] Lihat "Tentang Kami".

Dalam posting mereka, kaum Salafi menegaskan bahwa misi mereka adalah dakwah salafiyah, yang menjadi dasar paham dan praktek Salafisme. Dengan ini, mereka menyeru umat Islam kepada ajaran Salaf yang benar. Keyakinan ini didasarkan pada *nash* keagamaan, ayat al-Qur'an dan hadis Nabi, yang dianggap membenarkan generasi awal Muslim sebagai model yang sempurna dalam memahami dan melaksanakan Islam. *Nash* yang sering dikutip sebagai rujukan adalah ayat: "Kamu (wahai umat Muhammad) adalah sebaik-baik umat yang dilahirkan bagi (faedah) umat manusia, (karena) kamu menyuruh kepada kabaikan dan melarang segala perkara yang salah serta kamu beriman kepada Allah (dengan sebenar-benar iman)" (Ali Imran: 110) dan hadis yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim bahwa Nabi Muhammad berkata: "Manusia terbaik adalah generasiku, kemudian generasi sesudahnya, dan kemudian generasi sesudahnya". Karena itu, Salafi percaya bahwa mereka adalah kelompok yang selamat di antara berbagai macam kelompok Islam berdasarkan pemahaman mereka atas hadis Nabi yang berbunyi: "Umat Yahudi terpecah ke dalam 71 golongan dan kaum Nasrani terpecah ke dalam 72 golongan. Umatku akan terpecah ke dalam 73 golongan yang semuanya masuk neraka, kecuali satu golongan. Seseorang bertanya: "Siapa itu?" Nabi menjawab: "Mereka yang mengikuti aku dan sahabat-sahabatku".[13]

[13] Lihat "Hakikat dakwah Salafiyyah"; "Manhaj Salaf".

Seperti Muslim kebanyakan, Salafi menekankan bahwa inti dari misi mereka adalah ajakan untuk mengikuti *tawhid* dan menghindari *shirk* sebagai pesan utama para nabi. Mereka sangat menekankan betapa pentingnya *tawhid* dalam keyakinan Islam dan berbahayanya *shirk.*[14] Tapi, mereka berbeda dari kebanyakan Muslim dalam hal bahwa mereka mengadopsi cara-cara yang ketat dalam memahami dan melaksanakan doktrin *tawhid* dengan cara berupaya semaksimal mungkin membersihkan secara keyakinan dan praktik doktrin ini dari segala bentuk inovasi dan pengaruh uang dipandang tidak Islami. Mereka percaya bahwa Nabi Muhammad memulai dan mengakhiri dakwahnya dengan ajaran *tawhid.*[15]

Dalam sebuah posting artikel, Salafi menjelaskan lebih jauh metode Salaf yang melibatkan dua tahap. Pertama, *tashfiyyah.* Ini merujuk kepada upaya pembersihan Islam dari bid'ah. Tahap ini meliputi gerakan membersihkan Islam dari semua bentuk kayakinan, pikiran, dan perilaku yang tidak memiliki dasarnya dalam *nash* al-Qur'an atau Sunnah dan tidak ada contohnya dalam perilaku Nabi dan Salaf (*sahabat, tābi'in, dan tābi al-tābi'in*). Kedua, *tarbiyyah*. Langkah ini melibatkan pendidikan ajaran Islam yang murni kepada umat Islam. Ini dimaksudkan untuk

[14] Artikel "Kedudukan tauhid dalam Islam dan urgensinya"; "Awas, bahaya syirik merenggut Anda"; dan "Jenis-jenis tawhid".
[15] Artikel "Dakwah tauhid, dakwah para nabi dan rasul".

mengajarkan kaum Muslim tentang Islam yangmurni dan mendidik mereka untuk menjalani hidup sesuai dengan Islam murni tersebut.[16]

Dengan memposting artikel dalam situs mereka, kaum Salafi juga berupaya untuk mempromosikan gagasan tentang *al-wal*ā *wal-bar*ā, unsur penting lain dari ideologi mereka. Dengan doktrin ini, mereka meyakini bahwa seorang Muslim harus melakukan *al-wal*ā, yakni mencintai, menolong, dan membela pendukung *tawhid*, dan pada saat yang sama ia harus malakukan *wal-bar*ā, yakni membenci dan mengabaikan pendukung *syirk*. Doktrin ini menuntut adanya perbedaan yang jelas antara Muslim dan non-Muslim, antara dunia kaum beriman dan dunia kaum kafir. Bagi Salafi, doktrin ini meliputi pula larangan bagi Muslim untuk meniru tradisi non-Muslim dan cara hidup mereka termasuk cara berpakaian. Mereka percaya bahwa doktrin *al-wal*ā *wal-bar*ā memiliki dasar yang kuat dalam *nash* agama (Qur'an Surat al-Mumtahanah:1, 4; al-Maidah:51; al-Tawbah:23; al-Mujadilah:22) dan telah dilakukan oleh Nabi Ibrahim, bapak agama tawhid, dan Nabi Muhammad. Tapi, tampaknya aplikasi *al-wal*ā *wal-bar*ā terbatas kepada mereka yang mengikuti atau menolak metode Salaf sebagaimana yang dipahami oleh kaum Salafi.[17]

[16] Artikel "Metode dakwah salafiyyah".

[17] Artikel "Al-wala wal-bara, sebuah keharusan"; dan Loyalitas dan kebencian yang disyariatkan".

B. *Cara Berpakaian, Janggut dan Hubungan Lelaki-Perempuan*

Seperti kelompok fundamentalis lainnya, komunitas Salafi memiliki disiplin tinggi dalam hal bahwa perilaku mereka diatur oleh interpretasi yang ketat atas *nash* agama. Melalui situs mereka, Salafi menekankan penntingnya mengikuti cara-cara bagaimana Nabi Muhammad dan generasi awal Muslim menjalani hidup mereka. Oleh karena itu, mereka memanjangkan janggut dan mencukur kumis dan memerintahkan kaum Muslim untuk melakukan hal yang sama karena percaya perilaku ini merupakan kewajiban agama yang tertulis dalam *nash* agama yang sahih dan dilakukan oleh Nabi dan sahabatnya. Kaum Salafi laki-laki memakai pakaian model Arab seperti *jalabiyya* (seperti jubah panjang longgar), *imamah* (surban), dan celana yang panjangnya mencapai betis di atas mata kaki. Sementara, kaum Salafi perempuan memakai *niqab* (pakaian longgar panjang berwarna hitam disertai penutup wajah) yang menutupi seluruh tubuh dan wajah mereka. Dalam pandangan kaum Salafi, ini semua merupakan perintah agama yang dimaksudkan sebagai cara untuk membedakan kaum Muslim dari kaum musyrik dan kafir. Umat Islam dilarang meniru mereka dalam segala aspek kehidupan termasuk urusan pribadi seperti janggut dan berpakaian.[18]

[18] Artikel "Biarkan jenggot anda tumbuh"

Dalam situs mereka, Salafi berupaya mempromosikan sebuah keyakinan bahwa hubungan lelaki-perempuan harus diatur oleh aturan-aturan agama. Seperti Muslim mayoritas, kaum Salafi meyakini bahwa zina sangat dilarang oleh Allah karena tertulis demikian dalam nash. Tapi, mereka melangkah lebih jauh dengan melarang apapun yang memiliki potensi menyebabkan orang melakukan zina. Karena itu, mereka sangat menentang 'hubungan bebas' antara lelaki dan perempuan seperti pacaran dan mewajibkan adanya pemisahan lelaki-perempuan di tempat-tempat umum. Bahkan, mereka percaya bahwa menonton TV dan film adalah terlarang karena dapat mendorong orang melakukan zina.[19]

C. *Terorisme dan Jihad*

Bagi kaum Salafi, internet telah menjadi media untuk membantah mereka yang pergi berjihad, tapi sebenarnya menggunakannya untuk kepentingan dan tujuan pribadi. Dalam pandangan Salafi, mereka yang terlibat dalam serangan 9 September 2001 di New York dan bom Bali pada 2003 dan 2005 bukanlah *mujahid* atau *syahid*. Melainkan, mereka sebenarnya adalah teroris yang menciptakan kekacauan, kerusakan dan malapetaka di tengah masyarakat dan perilaku mereka tidak ada hubungannya dengan

[19] Artikel "Awas! Pacaran = mendekati zina", bagian 1 dan 2.

jihad yang diperintahkan Islam. Salafi menyebut mereka sebagai orang-orang yang picik dan bodoh tentang makna jihad yang sebenarnya. Dengan merujuk kepada Syaikh Utsaimin dari Saudi Arabia, salah seorang tokoh utama Salafisme global, kaum Salafi menegaskan bahwa jihad tidak dapat direduksi ke dalam satu pemahaman karena ia memiliki banyak makna. Bagi mereka, jihad memiliki beberapa makna. Pertama, *jihad al-nafs* (jihad-diri), yakni menaklukan hawa nafsu sendiri dengan cara memperdalam ilmu agama untuk menaati perintah Allah dan menentang mereka yang mengajak untuk menentang-Nya. Kedua, *jihad al-munafiqin*, yakni berperang melawan orang-orang munafik dengan ilmu agama yang benar, bukan senjata. Terakhir, *jihad al-kuffar*, yakni berperang melawan orang kafir yang menyerang wilayah kaum Muslim dan menyatakan perang terhadap kaum Muslim.[20]

Kaum Salafi lebih jaun berargumen bahwa jihad dalam pengertian perang fisik tidak dapat dideklarasikan kecuali ia telah memenuhi syarat-syarat berikut: pertama, ketika umat Islam sedang berhadapan dengan musuh di medan pertempuran; kedua, ketika sebuah Negara Muslim diserang oleh musuh; ketiga, *imam* (pemimpin negeri Muslim) menyatakan jihad secara terbuka dan memerintahkan umat Islam untuk berjihad; dan terakhir, ketika jihad senjata

[20] Artikel "Makna terorisme dalam pandangan Islam"; dan "Salah kaprah dalam jihad".

dipandang sebagai satu-satunya jalan keluar berdasarkan kondisi dan pertimbangan tertentu. Menurut Salafi, kondisi sekarang dunia Muslim tidak memenuhi persyaratan untuk melakukan jihad militer dan mereka yang terlibat dalam serangan terhadap non-Muslim bukanlah *mujahid,* melainkan teroris. Karena itu, orang-orang ini, bagi Salafi, bukanlah pengikut *manhaj al-salaf* dalam memahami dan melaksanakan jihad.[21]

D. *Politik*

Melalui situs mereka, kaum Salafi juga menyebarkan pandangan politik mereka. Mereka percaya bahwa mereka yang terlibat dalam politik dan menjadikannya sebagai sarana untuk mendirikan Negara Islam bukanlah pengikut Salaf. Mereka beralasan bahwa basis ideologis yang digunakan oleh orang-orang ini untuk membenarkan kegiatan politik mereka adalah bid'ah yang terlarang yang tidak ada presedennya dalam perilaku Nabi dan generasi awal Muslim (Salaf). Ideologi ini, disebut *tawhid hakimiyyah,* merujuk kepada keyakinan bahwa *hakimiyyah* (kedaulatan) hanya milik Allah dan hak pemerintahan hanya dapat diberikan kepada-Nya sehingga karenya ia menjadi salah satu elemen penting *tawhid*. Salafi menolak konsepsi ini dengan beralasan bahwa ini merupakan bid'ah yang diciptakan sebagai

[21] Artikel "Membongkar pemikiran Sang Begawan teroris"; "Menyikapi Bom Bali"; dan "Mereka adalah teroris".

senjata politik untuk mendukung kecenderungan politik dari kelompok Salafi politik seperti Ikhwan al-Muslimin. Doktrin *tawhid hakimiyyah* mengimplikasikan perlunya *takfir* (menyatakan seorang Muslim penguasa sebagai kafir karena dianggap tidak melaksanakan hukum Allah), sebuah doktrin yang juga ditolak secara keras oleh Salafi. Untuk mendukung argumen ini, kaum Salafi menggunakan fatwa yang dikeluarkan oleh Hai'ah Kibar al-'Ulama (Komite Ulama Salafi Senior) di Saudi Arabia dengan mengatakan bahwa *tawhid hakimiyyah* adalah bid'ah yang tak seorang pun pengikut ahl al-sunnah menyetujuinya.[22]

Sikap apolitis kaum Salafi puris ini terbaca jelas dalam posting-posting mereka yang berkaitan dengan doktrin larangan memberontak terhadap penguasa. Menurut mereka, wajib bagi seorang Muslim untuk mendengar dan mentaati penguasa, tak peduli apakah ia baik atau jahat, adil atau tidak adil, selama ia tidak menentang hukum Allah. Kaum Muslim dilarang menentang penguasa sebuah negeri di mana mereka dapat melaksanakan ibadah dan keyakinan mereka secara damai. Alasan mereka, semua bentuk oposisi melawan penguasa, seperti kritikan, demonstrasi dan pemberontakan, adalah inovasi keagamaan terlarang (bid'ah) yang tidak pernah dilakukan oleh Nabi dan Salaf. Mengikuti pemerintah merupakan bentuk ketaatan kepada

[22] Artikel "Tidak ada istilah tauhid hakimiyyah/mulkiyyah dalam pandangan Islam"; dan "Lagi, tauhid mulkiyyah/hakimiyyah bukan dari Islam".

Allah dan Nabi Muhammad (Qur'an Surah al-Nisa:59). Daripada memberontak, kaum Muslim seharusnya memberikan nasehat secara diam-diam dan mendo'akan pemerintah yang tidak adil seperti dicontohkan oleh para sahabat Nabi, pengikut Sunnah, dan ulama Salaf.[23]

Oleh karena itu, terlihat dalam posting mereka bahwa kaum Salafi menolak aktivitas politik yang bertujuan untuk mengambil alih kekuasaan dan mendirikan Negara Islam seperti dipromosikan oleh gerakan-gerakan fundamentalis Islam politik (e.g. Ikhwan al-Muslimin dan Hizbut Tahrir). Mereka beralasan bahwa tindakan politik demikian tidak islami dan bid'ah karena akan membawa kekacauan dan kerugian bagi umat Islam, seperti dibatasinya kaum Muslim untuk melakukan ibadah oleh pemerintah. Selain itu, argumen bahwa wajib mengambil alih kekuasaan sebuan Negara ketika penguasanya tidak menerapkan hukum Islam adalah keliru karena berasal dari kesalahpahaman kelompok fundamentalis politik terhadap makna Negara Islam. Dengan merujuk kepada Ibn Taymiyyah (1263-1328), ideolog utama Salafisme awal, kaum Salafi yakin bahwa sebuah negeri bisa dianggap sebagai Negara Islam jika kaum Muslim merupakan mayoritas dan mereka memelihara dan melaksanakan ajaran Islam secara pribadi dan terbuka. Keberadaan kaum Muslim sebagai mayoritas,

[23] Artikel "Perintah taat kepada Allah, rasul dan pemerintah"; "Hukum memberontak –perintah menasehati penguasa".

bukan sistem politik, menentukan apakah sebuah negeri dapat dianggap sebagai Negara Islam atau tidak. Sebuah Negara Islam dapat berupa negara republik seperti Indonesia atau monarki seperti Saudi Arabia. Dalam kasus ini, kaum Salafi menegaskan, kaum Muslim diperintahkan untuk bekerja sama dengan penguasa dan dilarang untuk menentang melawannya seperti dicontohkan oleh perilaku generasi Muslim awal.[24]

CYBERWARS: PENGGUNAAN POLEMIS INTERNET

Pendukung Salafi tampaknya juga menggunakan internet sebagai wahana untuk berperang melawan pihak-pihak yang dipandang sebagai musuh-musuh abadi mereka. *Cyberspace* telah menjadi sebuah tempat baru untuk cyberwar (perang di dunia maya) di mana permusuhan *offline* (dunia nyata) diperluas ke permusuhan *online* (dunia maya; internet). Melalui situs mereka, Salafi mengeritik atau mengutuk individu atau kelompok Muslim yang dianggap telah melanggar *manhaj al-salaf* yang murni dalam memahami dan melaksanakan Islam. Serangan mereka tidak hanya ditargetkan kepada kelompok Muslim yang dipandang sebagai bukan pendukung Salafisme, tetapi juga terhadap mereka yang menyatakan diri mereka sebagai Salafi.

[24] Artikel "Khilafah di atas manhaj nubuwwah"; dan "Mendirikan khilafah islamiyyah dengan benar".

A. *Syi'ah*

Tampaknya, Salafi menggunakan internet sebagai media efektif untuk menyerang Muslim Syi'ah. Dalam pandangan mereka, Syi'ah bukanlah Muslim yang benar karena mereka telah melanggar beberapa prinsip-prinsip Islam murni. Mereka menolak doktrin Syia'h tentang *taqiyyah,* yang mengajarkan bahwa seorang Muslim boleh menyembunyikan keimanannya di depan mereka yang dianggap sebagai musuh, termasuk sesama Muslim yang dianggap musuh, untuk menjaga imannya dan mencegah dirinya dari perlakuan yang membahayakan keselamatannya. Bagi Salafi, doktrin ini merupakan penyimpangan dari makna *taqiyyah* sebenarnya. Menurut mereka, menyembunyikan keimanan hanya boleh dilakukan di hadapan kafir yang akan membahayakan dirinya jika dia menyatakan secara terbuka keimanannya. Lebih jauh, sikap Syi'ah menyamarkan keimanan mereka di depan sesama Muslim (non-Syi'ah) menunjukan bahwa mereka bukanlah Muslim sejati, melainkan munafik. Untuk mendukung serangan ini, Salafi menggunakan beberapa ayat Qur'an (al-Nisa: 97-98; Ali Imran:28; al-Nahl:106), yang dipandang berkaitan denga isu taqiyyah, dan merujuk kepada ideologi Salafisme seperti Ibn Taymiyyah.[25]

[25] Artikel "Membongkat kesesatan Syiah: Taqiyyah".

Kaum Salafi juga mempos artikel-artikel yang mengutuk kepercayaan Syi'ah tentang *mut'ah*, sebuah ajaran yang membolehkan seorang Muslim untuk mengawini seorang perempuan, Muslim atau non-Muslim, untuk periode waktu tertentu, dan kemaksuman imam Syiah (pemimpin spiritual tertinggi). Mereka menganggap Syi'ah sebagai bukan pengikut *nash* karena mereka disangka telah mengganti al-Qur'an dan Sunnah untuk kepentingan dan tujuan mereka sendiri. Salafi juga percaay bahwa Syi'ah bukanlah pengikut Salaf dan menuduh mereka telah menyebarkan kebencian dan kebohongan tentang Salaf, istri-istri Nabi dan sahabatnya. Karena pelanggaran-pelanggaran inilah, kaum Salafi berkesimpulan bahwa tidaklah mungkin untuk membangun dialog dan pendekatan antara Syi'ah dan Sunni Muslim.[26]

B. *Jaringan Islam Liberal (JIL)*

Salafi memposkan beberapa artikel dalam situs mereka yang berisi serangan terhadap Jaringan Islam Liberal (JIL).[27] Bagi Salafi, gagasan tentang pluralisme agama yang

[26] Artikel "Membongkar kesesatan Syi'ah: Nikah mut'ah"; "Memuja imamnya"; "Benci pada istri Nabi"; "Cinta palsu pada ahlul bait"; "Menghina sahabat Nabi"; "Al-Qur'an diubah-ubah"; "Bantahan singkat terhadap keyakinan Syiah tentang Mahdi".

[27] Keterangan lebih lanjut tentang Jaringan Islam Liberal (JIL), lihat, misalnya, Ahmad Ali Nurdin, 'Islam and State: A Study of the Liberal Islamic Network in Indonesia 1999-2004', *New Zealand Journal of Asian Studies* 7: 2, 2005, 20-39; dan Muhamad Ali, "The Rise of the Liberal Islam Network (JIL) in Contemporary Indonesia', *The American Journal of Islamic Social Sciences* 22:1, 2005, 1-26

dipromosikan oleh JIL sangat serius bertentangan dengan prinsip Islam sebagai satu-satunya agama yang diterima oleh Allah. Dalam upaya mereka membongkar apa yang mereka sebut kebohongan-kebohongan JIL, Salafi merujuk kepada *nash* yang menyatakan bahwa Islam adalah agama paling akhir yang diwahyukan Allah kepada manusia. Mereka berargumen bahwa Islam sebagai wahyu terakhir meliputi seluruh agama yang dibawa oleh nabi-nabi sebelumnya seperti Yahudi dan Nasrani. Ini tidak saja disebutkan dalam al-Qur'an dan Sunnah, tetapi juga didukung oleh generasi Muslim awal dan ulama-ulama Salafi. Dalam kata lain, mereka mengklaim bahwa Islam adalah satu-satunya agama yang benar sehingga gagasan yang menyatakan tentang kesatuan agama dan menyerukan kepada kesamaan misi agama-agama tidak diragukan lagi menyimpang. Salafi menyebut mereka yang mendukung pluralisme agama, seperti anggota-anggota JIL, sebagai *thagut* karena mereka telah kehilangan keimanan terhadap doktrin *al-wala wal-bara.*[28]

Dalam posting-posting mereka, Salafi juga memberikan label anggota JIL sebagai "pengikut dan pemuja iblis", "pelayan akal", "neo-Mutazili", dan "pendukung kafir" sehubungan dengan penggunaan akal oleh anggota JIL untuk memahami dan menafsirkan *nash* al-Qur'an dan Sunnah,

[28] Artikel "Membongkar kedok JIL, Ahlus sunna membungkamnya".

bukan cara-cara Salaf. Mereka memandang pluralisme agam sebagai yang dipromosikan oleh JIL sebagai "ideologi yang murahan dan ketinggalan zaman" dan penghinaan terhadap Islam. Bagi Salafi, para anggota JIL tidak diragukan lagi adalah para pendukung bid'ah dan bagian dari konspirasi Yahudi-Kristen untuk menghancurkan Islam dan umat Islam. Sebagai konsekuensinya, mereka mendesak pemerintah untuk membawa para anggota JIL ke pengadilan dan menghukum mati mereka, jika perlu, karena ide-ide mereka dianggap telah melanggar prinsip-prinsip pokok Islam.[29]

C. *Hizbut Tahrir*

Serangan di dunia maya juga diarahkan kepada Hizbut Tahrir (Partai Pembebasan), sebuah gerakan fundamentalis transnasional yang menjadikan politik sebagai arena operasinya. Salafi mengatakan bahwa para pendukung Hizbut Tahrir bukanlah pengikut sejati al-Qur'an dan Sunnah meskipun mereka mengaku menjalankan gerakan mereka di bawah petunjuk dua sumber utama Islam tersebut. Mereka salah, tegas Salafi, dalam hal mereka menolak mengikuti metode Salaf seperti terlihat dalam tujuan dan metode mereka. Penggunaan politik

[29] Artikel "Membongkar kedok JIL: Pengikut dan pemuja iblis'; "Seruan penyatuan agama"; "Persatuan hakiki ala Salaf"; dan "Pengadilan terbuka atas mereka".

oleh Hizbut Tahrir untuk mendirikan sebuah Negara Islam global (*khilafah islamiyyah*) menyebabkan Salafi menuduh mereka telah mengabaikan metode Nabi dalam berdakwah. Dalam misinya, Nabi Muhammad mengajak manusia kepada *tawhid* murni dan kepasrahan kepada Allah (*ibadah*), bukan kepada pengambilalihan kekuasan politik atas pemerintahan yang ada atau pendirian khilafah Islam. Kemenangan politik bukanlah tujuan dari dakwah Islam, melainkan lebih merupakan hasil yang niscaya dari pendirian masyarakat yang dibimbing oleh al-Qur'an dan Sunnah. Hizbut Tahrir, menurut Salafi, telah mengabaikan inti misi Islam, yakni seruan kepada *tawhid*, dan memberikan prioritas kepada tujuan sampingannya, yakni Negara Islam.[30]

D. *Ikhwan al-Muslimin*

Di samping itu, Salafi menggunakan *cyberspace* sebagai sebuah tempat untuk menyerang Ikhwan al-Muslimin (Persaudaraan Muslim), gerakan fundamentalis transnasional lainnya, yang berasal dari Mesir. Serangan mereka difokuskan khususnya pada Sayyid Qutb, sang ideolog gerakan ini. Qutb yakin bahwa tidak ada satupun negara Muslim dan negara Islam karena tidak

[30] Artikel "Politik yang syar'i- bantahan atas HT"; "Manhaj dakwah para nabi – bantahan atas HT"; "Membongkar selubung Hizbut Tahrir"; dan "Membongkar kesesatan Hizbut Tahrir – khilafah islamyyah".

ada masyarakat dan negara yang menjadikan Allah sebagai penguasa tunggal, menerapkan hukum Islam dan menjalani hidup secara islami. Ia menyebut masyarakat modern sebagai masyarakat *jahiliyyah* versi modern karena tidak mengerti Islam sebenarnya. Ia lebih jauh memperkenalkan *takfir*, sebuah doktrin bahwa penguasa sebuah negeri yang tidak melaksanakan aturan Allah dalam semua aspek kehidupan masyarakat dapat dinyatakan sebagai kafir sehingga diperbolehkan untuk disingkirkan dan diganti oleh penguasa yang benar-benar Muslim untuk menegakan sebuah negara Islam.

Dalam posting-posting mereka, Salafi menyatakan bahwa gagasan-gagasan Qutb tentang *takfir, jahiliyyah* modern, dan negara Islam jelas menyesatkan. Ia juga keliru ketika ia mengatakan bahwa *tawhid hakimiyyah* adalah elemen penting dari *tawhid.* Bagi Salafi, ini disebabkan oleh kesalahpahaman Sayyid Qutb terhadap konsep *La ilah illallah*, di mana ia mereduksi makna kata *ilah* kepada 'penguasa'. Ini jelas sekali bertentangan dengan Salaf yang menafsirkan kata *ilah* sebagai 'satu-satunya yang berhak disembah'. Bagi mereka, gagasan Qutb merepresentasikan pemikiran para pendukung bid'ah dan merefleksikan pengaruh Mu'tazilah, Syi'ah dan Khawarij, kelompok-kelompok yang menentang *manhaj al-salaf.*[31]

[31] Artikel "Bahaya pemikiran takfir Sayyid Qutb"

E. *Konflik dengan Sesama Pendukung Salafisme*

Menarik untuk dicatat bahwa Salafi juga memanfaatkan *cyberspace* sebagai tempat untuk 'berperang' di alam maya melawan kelompok Salafi lainnya, yang dianggap telah keluar dari jalan Salaf yang benar. Penggunaan internet model ini menunjukkan bahwa internet adalah sebuah tempat di mana konflik internet di antara pendukung Salafisme di Indonesia diperluas ke *cyberspace*.

Fragmentasi di kalangan Salafi bermula ketika salah satu kelompok dari mereka dituduh menjadi *sururi*, yakni pendukung pandangan-pandangan Muhammad ibn Surur, salah seorang pendukung utama Salafi politik yang secara pedas mengeritik pemerintah Saudi dalam kasus kedatangan tentara Amerika Serikat di Saudi pada Perang Teluk 1990. Kelompok ini mengembangkan kegiatan dakwah mereka dengan mendirikan dua yayasan Salafi, Yayasan al-Sofwah dan Majelis al-Turas al-Islami yang dipimpin oleh Abu Nida. Yayasan-yayasan ini dipercaya memiliki *link* dengan yayasan luar negeri yang mendukung Ibn Surur, yakni al-Muntada al-Islami Foundation di London.[32]

Dalam situs mereka, Salafi menfokuskan serangan mereka terhadap dua yayasan di atas. Artikel-artikel Umar as-Sewed mengaskan bahwa Yayasan al-Sofwah tidak

[32] Artikel "Persaksian al-Ustaz Muhamma Umar as-Sewed"; "Ihya al-Turats menyimpang dalam manhaj"; "Membongkar kejahatan Ihya Turas –musuh Salafiyyin"; dan "Bahaya jaringan JI dari Kuwait dan al-Turas".

mengikuti *manhaj al-salaf* karena memiliki afiliasi yang kuat dengan al-Muntada Foundation di London yang dipimpin oleh Muhammad ibn Surur. Untuk mendukung ini, as-Sewed merujuk kepada Syaikh Rabi' al-Madkhaly, seorang ulama Salafi di Timur Tengah, yang mengatakan bahwa "jika yayasan (al-Sofwah) sama dengan al-Muntada London, kami kira, ia akan menjadi musuh utama gerakan dakwah Salaf di Indonesia". Ia berargumen bahwa mereka yang terlibat di Yayasan al-Sofwah bukanlah Salafi karena mereka mendukung Ibn Surur dan Ikhwan al-Muslimin, tetapi mereka berpura-pura menjadi Salafi. As- Sewed menunjukan bukti-bukti penyimpangan Yayasan al-Sofwah dari *manhaj al-salaf* seperti terlihat dalam upayanya untuk menerbitkan al-Bayan, sebuah majalah yang diterbitkan oleh al-Muntada Foundation London, dan buku-buku karya tokoh-tokoh Sururi, mendukung kegiatan kelompok-kelompok yang dianggap sebagai ahl al-bid'ah seperti tarekat Sufi,[33] Ikwan al-Muslimin, Negara Islam Indonesia (NII), dan Partai Keadilan Sejahtera,[34] serta mengundang

[33] Tarekat Sufi adalah persaudaraan mistik Islam. Disebut juga Sufisme atau tasawwuf, Tarekat Sufi adalah sebuah paham pemikiran dan praktek dalam Islam yang menekankan pada dimensi batin atau mistik ajaran-ajaran Islam. Lihat, misalnya, Alan Godlas, *Sufism's Many Paths*, University of Georgia Press, 2000.

[34] Partai Keadilan Sejahtera (PKS), didirikan pada 1998 dengan nama Partai Keadilan (PK), adalah partai politik yang berideologikan Islam. Ia memiliki hubungan dekat dengan Ikhwan al-Muslimin dan gerakan-gerakan dakwah kampus lainnya. Lihat Yon Machmudi, *Islamising Indonesia: The Rise of Jemaah Tarbiyah and the Prosperous Justice Party (PKS)*. Canberra: ANU Press, 2008; dan Kikue Hamayotsu,"The Political Rise of the Prosperous Justice Party in Post-Authoritarian Indonesia: Examining the Political Economy of Islamist

tokoh-tokoh Susuri (misalnya Ibrahim al-Duwasy) untuk memberikan ceramah di Indonesia.[35]

Diperluasnya konflik internal ke *cyberspace* terlihat juga dalam serangan Salafi terhadap yayasan Majelis al-Turas al-Islami Indonesia. Kaum Salafi mengatakan bahwa mereka yang terlibat dalam yayasan ini menyimpang dari metode Salaf yang benar dengan mengikuti metode yang diadopsi oleh Ikhwan al-Muslimin. Mereka dianggap sebagai pelaku bid'ah (*mubtadi'*) karena mendukung gagasan-gagasan Ibn Surur dengan melibatkan diri mereka dalam kegiatan politik dan parlemen. Ini didukung oleh fakta bahwa yayasan tersebut menjalin jaringan dengan Jam'iyyah Ihya al-Turas di Kuwait, sebuah yayasan yang mendukung gerakan Salafi politik di bawah pimpinan Abd al-Rahman Abd al-Khaliq. Karena itu, Salafi menyebut mereka yang mendukung Majelis Turas Indonesia sebagai "boneka-boneka Abd al-Rahman Abd al-Khaliq". Jam'iyyah al-Turas Kuwait menyediakan dukungan finansial bagi Majelis Turas Indonesia untuk menyebarkan ideologi Sururi-Ikhwani di Indonesia. Bagi Salafi, dana yang diberikan oleh Jam'iyyah al-Turas Kuwait telah menyebabkan fragmentasi dan konflik di kalangan Salafi Indonesia, kejadian yangtentunya dianggap bertentangan dengan al-Qur'an dan Sunnah.[36]

Mobilization in a Muslim Democracy". *Asian Survey* 51 (5): 971–992, 2011.

[35] Artikel "Persaksian al-Ustadz Muhammad as-Sewed".

[36] Artikel "Abd al-Rahman Abd al-Khaliq dan Ihya al-Turas"; "Abd al-Rahman Abd al-Khaliq –seorang mubtadi"; "Soal-jawab tentang Abdurrahman

Lebih jauh, Salafi menuduh Ihya al-Yuras Kuwait dan Majelis al-Turas al-Islami Indonesia telah melanggar prinsip-prinsip *manhaj al-salaf* karena mereka menggunakan metode penalaran akal. Pertama, mereka tidak taat penguasa dengan mendirikan sistem pemerintahan sendiri seperti bersumpah-setia kepada pemimpin mereka (*ba'iat*) dan membangun sistem sel bawah tanah untuk merekrut anggota-anggota yang bertanggung jawab untuk wilayah atau mesjid tertentu. Kedua, para pendukung dua yayasan di atas tidak menerapkan ajaran Salaf tentang *al-walā wal-barā* terhadap mereka yang dianggap menyimpang dari *manhaj al-salaf* sebagaimana tampak pada undangan mereka kepada orang-orang ini untuk memberikan ceramah atau pengajian. Terakhir, mereka yang berkecimpung dalam dua yayasan ini tidak mengikuti *manhaj al-salaf* dalam menghadapi para pendukung Salafisme. Mereka tidak menunjukan dukungan dan cinta (*al-walā*) kepada ulama *manhaj al-salaf* ketika mereka tidak mengundang ulama-ulama ini untuk memberikan ceramah keagamaan dan nasehat dan menyebabkan kaum Salafi berada dalam konflik dan fragmentasi melalui dana-dana mereka.[37]

Oleh karena itu, kaum Salafi mengingatkan pengikut setia Salaf akan bahaya yayasan-yayasan ini dan melarang

Abdul Khaliq & at-Turas"; "Ihya Turas- ulama tidak merekomendasi"; dan "Ihya Turas menyimpang – boneka Abdurarahman Abdul Khaliq".

[37] Artikel "Membongkar kejahatan Ihya'ut Turas –taat pemerintah".

penerbit dan toko buku untuk menerbitkan dan menjual buku-buku karya para pendukung yayasan-yayasan ini. Untuk memperkuat langkah ini, mereka menggunakan fatwa ulama-ulama Salafi di Timur Tengah seperti Rabi bin Hadi al-Madkhali, Ubaid al-Jabiri Muhammad bin Hadi al-Madkhali, dan Muqbil bin Hadi.[38]

MERESPON ISU-ISU KONTEMPORER: PENGGUNAAN KONTEKSTUAL INTERNET

Tampaknya komunitas Salafi menggunakan internet bukan hanya sebagai alat untuk mempromosikan ideologi dan praktik Salafi, tetapi juga sebagai media untuk mengungkapkan perhatian dan pandangan mereka tentang isu-isu kontemporer yang muncul di masyarakat lokal dan global. Ini merupakan refleksi atas paradoks fundamentalisme yang tak terhindarkan. Pada satu sisi, ia merupakan gerakan transnasional yang beroperasi melintasi batas-batas negara sehingga menantang keberadaan teritori dan ideologi negara-bangsa. Tapi, pada sisi lain, ia tidak dapat mengabaikan persoalan-persoalan baru yang muncul di negara di mana gerakan fundamentalis agama beroperasi sebagai upayanya untuk meningkatkan pengaruhnya atau setidaknya mempertahankan kehadirannya di arena lokal atau nasional.

[38] Artikel "Ihya ut Turas menyimpang dalam manhaj –fatwa ulama"; "Ihya ut Turas menyimpang dalam manhaj –khilaf dan ijtihadiyah"; "Seruan terbuka bagi penerbit dan pemilik toko buku"; dan "Hati-hati dengan al-Sofwah dan Ihya Turas".

Investigasi saya terhadap isi situs Salafi menunjukan bahwa kaum Salafi menggunakan internet sebagai alat untuk menunjukan perhatian mereka terhadap isu-isu sosial-keagamaan kontemporer di Indonesia. Dalam merespon gelombang Tsunami yang melanda Aceh pada tahun 2004 dan gempa bumi di Yogyakarta pada 2006, Salafi berkonsultasi dengan tokoh Salafi di Saudi untuk meminta fatwa sebagai petunjuk bagi Muslim Indonesia dalam menghadapi permasalahan yang timbul akibat Tsunami. Mereka memposkan fatwa-fatwa yang berkaitan dengan Tsunami seperti bagaimana memperlakukan ratusan ribu mayat Muslim, apakah diperbolehkan untuk bekerja sama dengan orang-orang non-Salafi dalam memberikan bantuan kepada korban yang selamat, dan pengutukan atas kerja misionaris Kristen yang dilakukan oleh beberapa organisasi bantuan internasional untuk mengkristenkan anak-anak Muslim dengan berselubung bantuan kemanusiaan.[39]

Respon Salafi terhadap isu-isu lokal dapat juga dilihat dalam posting mereka berkaitan dengan al-Qiyadah al-Islamiyah, sebuah kelompok baru yang mendeklarasikan pemimpinnya telah menerima wahyu dan diangkat Tuhan sebagai nabi baru. Salafi memandang kelompok ini sesat karena para pendukungnya percaya kepada nabi baru setelah Nabi Muhammad dan kesatuan agama Yahudi, Kristen dan Islam, menolak hadis

[39] Artikel "Bimbingan ulama menghadapi gempa dan Tsunami di Indonesia"; dan "Nasehat dan renungan dalam masalah kristenisasi paska musibah di Indonesia".

sebagai sumber agama yang sahih, dan menafsirkan al-Quran tidak berdasarkan metode-metode yang dilakukan oleh Salaf. Tidak diragukan lagi, tegas Salafi, ajaran-ajaran al-Qiyadah ini tidak dapat diterima dan merupakan pelanggaran serius atas prinsip-prinsip aqidah Islam. Karenanya, kehadiran kelompok ini di tengah masyarakat Islam dapat memancing kerusuhan sosial.[40]

Di samping itu, Salafi menggunakan *cyberspace* sebagai alat untuk merespon isu-isu internasional. Posting-posting mereka menunjukan bahwa mereka sadar akan isu-isu dan kejadian-kejadian global, khususnya yang berkaitan dengan Islam dan dunia Islam. Untuk merespon krisis dunia Muslim seperti di Libanon, Palestina dan Iraq, kaum Salafi memakai internet sebagai alat untuk mengkomunikasikan sebuah keyakinan bahwa krisis tersebut terjadi karena umat Islam sudah mengabaikan ajaran-ajaran Islam yang sebenarnya sebingga akibatnya mereka tidak berada dalam bimbingan Allah. Akibatnya, kaum Muslim menjadi lemah sehingga memberikan kesempatan kepada musuh untuk menguasai dan menghancurkan Negara-negara Muslim. Di Libanon, menurut Salafi, Hizbullah adalah kelompok Syi'ah yang telah melanggar prinsip-prinsip aqidah Islam, menghina sahabat-sahabat Nabi yang terhormat, dan merubah al-Qur'an seperti orang Yahudi

[40] Artikel "Rasul baru itu al-Masih al-Maw'ud – sesatnya al-Qiyadah al-Islamiyah"; "Ajaran rasul baru meresahkan Yogya"; dan "Tafsir al-Qur'an gaya rasul baru – membongkar kesesatan al-Qiyadah al-Islamiyah".

merubah kitab suci mereka. Dengan mengutip sebuah fatwa oleh Shalih bin Muhammad al-Luhadain dari Saudi Arabia, Salafi menyebut kelompok ini bukan sebagai 'partai Allah' (*hizb allah*) seperti arti namanya, tapi sebagai 'partai setan' (*hizb al-syaithan*). Begitu juga dengan krisis yang terjadi di Irak dan Palestina. Hamas di Palestina adalah kelompok fanatik (*hizb*) yang memiliki ideologi sektarian dan mengabaikan ideologi Islam sejati seperti diajarkan oleh Salaf. Mereka yang berperang melawan invasi Amerikat Serikat di Irak adalah penganut Syi'ah yang membunuh para pendukung Sunnah (*ahl al-sunnah*). Kelompok-kelompok ini tidaklah berjihad sebagaimana diajarkan Allah dalam al-Qur'an dan dicontohkan oleh Nabi dan para sahabatnya. Oleh karena itu, melalui situs mereka, kaum Salafi menyatakan bahwa satu-satunya solusi untuk mengatasi krisis ini dan meraih kemenangan atas musuh-musuh Islam adalah umat Islam harus kembali kepada Islam yang murni sebagaimana dipraktikan oleh Nabi dan Salaf.[41]

Isu-isu internasional lainnya yang ditanggapi oleh Salafi lewat situs mereka adalah bom bunuh diri, khususnya yang terjadi di Riyadh pada 2004, dan seruan untuk memboikot produk Denmark sebagai reaksi atas publikasi kartun Nabi Muhammad di koran Denmark. Merespon isu-isu ini, mereka memposkan artikel yang memuat fatwa oleh tokoh-tokoh ulama Salafi senior

[41] Artikel "Fatwa ulama dalam menyikapi krisis Libanon –bagian 1 dan 2"; "Syaikh al-Luhadain: Hizbullah adalah hizbusy syaithan"; "Hamas adalah kelompok jihad menyimpang'; dan "Menyoal Amerika-Iraq".

di Saudi Arabia. Sebuah fatwa yang diposkan menyatakan bahwa serangan bom bunuh diri dilarang dalam Islam karena melanggar kesucian negeri-negeri Islam, mengakibatkan ketakutan dan kekacauan di masyarakat, membunuh orang-orang yang seharusnya dilindungi menurut hukum Islam seperti anak-anak dan perempuan, dan menyebabkan kerusakan bangunan dan harta benda yang seharusnya dilindungi oleh hukum Islam.[42] Berkaitan dengan boikot produk Denmark, Salafi memposkan sebuah fatwa yang menyatakan bahwa wajib bagi semua Muslim untuk memboikot produk sebuah negeri jika diperintahkan oleh pemerintah karena itu akan bermanfaat bagi negeri mereka dan merugikan bagi negeri musuh dan dengan melakukan ini mereka menunjukan kepatuhan mereka kepada pemerintah mereka. Tapi, jika pemerintah tidak menyuruh demikian, maka Muslim boleh memilih untuk menggunakan atau tidak produk negeri dimaksud.[43]

MEMBANGUN JARINGAN LOKAL DAN GLOBAL: PENGGUNAAN KOMUNIKATIF INTERNET

Selain itu, investigasi saya menunjukan bahwa kelompok Salafi memanfaatkan internet sebagai media untuk memelihara solidaritas dan membangun jaringan lokal (nasional) dan global di antara para pendukung Salafisme. Ini berarti jaringan lokal Salafi dapat mempunyai dampak global dan jaringan global

[42] Artikel "Fatwa ulama senior tentang bom bunuh diri".
[43] Artikel "Fatwa ulama tentang boikot tas produk Denmark".

Salafi dapat berpengaruh pada tingkat lokal. Lewat situs mereka, Salafi telah mengembangkan *link* dengan situs lokal lainnya yang sama-sama mempromosikan ideologi Salaf. Mereka membangun afiliasi dengan sepuluh situs lokal Indonesia yang dijalankan oleh para pendukung Salaf di beberapa kota di Jawa, Sulawesi, dan Kalimantan. Afiliasi ini dapat dilihat pada, di antaranya, memposting-ulang artikel-artikel atau berita yang sebelumnya diposkan oleh situs Salafi lainnya, seperti Majalah As-Syari'ah Online (www.asysyariah.com).

Pendukung Salafisme tidak hanya membangun jaringan dengan pendukung Salafisme lokal lainnya, tetapi juga dengan pendukung Salafime global. Situs mereka menunjukan bahwa Salafi telah mengembangkan *link* dengan situs Salafi global di berbagai tempat di dunia. Yakni, 19 situs berbahasa Arab dan 18 situs berbahasa Inggris, yang berlokasi di Timur Tengah (16 situs), Eropa (13 situs) dan Amerika Serikat (8 situs). Kebanyakan dari mereka dioperasikan sebagai situs masyarakat, tetapi ada juga beberapa situs yang milik pemerintah seperti http://quran.al-islam.com dan http://hadits.al-islam yang dijalankan oleh Kementrian Urusan Islam, Wakaf dan Dakwah Pemerintah Saudi. Situs-situs ini jelas didedikasikan untuk menyebarkan Salafisme ke seluruh dunia, mulai dari situs pribadi tokoh-tokoh Salafi di Timur Tengah, seperti situs Ibn Baz, Utsaimin dan Rabi al-Madkhali, sampai layanan al-Quran dan Hadis online. Berdasarkan ini semua, saya berpendapat

bahwa membangun *link* dengan situs-situs lain membuat Salafi mampu melakukan komunikasi dengan kelompok-kelompok Salafi lokal dan global dan meningkatkan dakwah Salafi melalui *cyberspace* ke *audience* yang lebih luas melintasi batas nasional dan regional. Ini juga menunjukan bahwa komunitas Salafi lokal (dalam hal ini Salafi puris Indonesia) dapat memiliki dampak global karena ia bagian dari jaringan global Salafisme dan, pada saat yang sama, jaringan global Salafisme bisa berdampak lokal karena kehadiranya dibutuhkan untuk memperkuat keberadaan komunitas Salafi lokal.

MENAFSIRKAN PENGGUNAAN INTERNET OLEH SALAFI

Interaksi antara Salafisme dan internet sebagaimana dijelaskan di atas dapat dikatakan sebagai sebuah contoh proses dari apa yang disebut dengan *cultured technology* atau "teknologi yang dibudayakan".[44] Ini menunjukan cara-cara bagaimana Salafi sebagai kelompok Islam fundamentalis menggunakan internet, membentuk-ulang atasnya, dan menjadikannya sebagai bagian dari budaya mereka. Proses ini melibatkan adopsi dan adaptasi internet oleh Salafi, serta adaptasi Salafi terhadap internet, sesuai dengan kepentingan dan tujuan komunitas mereka. Ini juga mengungkapkan kemampuan Salafi untuk merespon perkembangan global teknologi informasi sehingga ini tidak saja membuat mereka bisa *survive*, tetapi juga membentuk-

[44] Karine Barzilai-Nahon & Gad Barzilai, "Cultured Technology", *The Information Society* 21, 2005, 25-40.

ulang teknologi tersebut bagi kebutuhan dan tujuan keagamaan mereka. Benar bahwa penetrasi internet tidak merubah fondasi dasar komunitas Salafi. Tapi, tidak diragukan bahwa pada tahap tertentu kaum Salafi mampu melakukan lokalisasi internet dengan cara merubah dan merekonstruksi penggunaan dan etiknya untuk agenda mereka sendiri.

Cara-cara Salafi memanfaatkan internet untuk menegaskan identitas mereka juga merupakan contoh proses dari apa yang disebut dengan *spiritualizing the internet* atau "spiritualisasi internet'.[45] Melalui proses ini, Salafi mengadopsi internet dan memberikan semacam legitimasi keagamaan atasnya untuk tujuan dan nilai spiritual mereka. Ini melibatkan sebuah proses negosiasi antara pandangan-dunia keagamaan Salafi dan etos internet sebagai sebuah produk pandangan-dunia profan. Seperti dikatakan oleh Heidi Campbell, proses ini "memperlihatkan bahwa teknologi terkait erat dengan sebuah proses negosiasi di antara individu dan grup yang membentuknya sesuai dengan kehendak dan nilai mereka sendiri".[46] Yang membedakan Salafi, atau komunitas keagamaan secara umum, dari kelompok non-agama dalam proses ini adalah bahwa kaum Salafi menggunakan media baru ini, internet, untuk kebutuhan dan kepentingan mereka sendiri dalam bingkaian "pandangan-dunia yang kaya secara spiritual dengan makna-makna dan nilai-nilai yang

[45] Heidi Campbell, "Spiritualizing the Internet: Uncovering Discourse and Narratives of Religious Internet Use", *Online-Heidelberg Journal of Religions on the Internet,* 1: 1, 2005.

[46] *Ibid,* 4.

mungkin tidak dimiliki"[47] oleh kelompok-kelompok non-agama.

Selain itu, umumnya dipercaya bahwa internet adalah sebuah fenomena global yang mempunyai dampak global pula. Tetapi, penggunaan internet oleh Salafi di Indonesia menunjukan sebuah fenomena internet dalam konteks sebuah komunitas tertentu dan sebuah negara. Pada tahap tertentu, ini merupakan sebuah contoh dari proses lokalisasi kekuatan global internet.[48] Ini menunjukkan bagaimana Salafi telah melakukan lokalisasi kekuatan global internet untuk kebutuhan dan kepentingan komunitas mereka sendiri. Mereka telah melakukan personalisasi atas internet untuk kepentingan keagamaan mereka dalam hal mereka menggunakannya sampai batas manfaat maksimal sebagai sebuah alat untuk menyebarkan identitas Salafi dan mengembangkan jaringan Salafi. Mereka juga melakukan lokalisasi *cyberspace* untuk tujuan-tujuan lokal mereka dalam hal mereka menggunakannya sebagai sarana untuk merespon isu-sisu dalam batas-batas kategori sosial-keagamaan sebuah negara.

[47] Randolph Kluver & Pauline Hope Cheong, "Technological Modernization, the Internet and Religion in Singapore", *Journal of Computer-Mediated Communication* 12, 2007, 1125.

[48] David Hill and Krishna Sen, *Internet in Indonesia's New Democracy,* London: RoutledgeCurzon, 2008; David Hill and Krishna Sen, "Netizens in Combat: Conflict on the Internet in Indonesia", *Asia Studies Review* Vol. 26 (2), 2002, 165-187; Merlyna Lim, "Cyber-civic Space in Indonesia", *International Development and Planning Review* 24 (4), 2002, 383-400; dan Merlyna Lim, "The Polarization of Identity through the Internet and the Struggle for Democracy in Indonesia", *Electronic Journal of Communication/La Revue Electronique de Communication* Vol. 14 (3-4), 2004.

Selain itu, fenomena penggunaan internet secara keagamaan oleh Salafi merefleksikan proses apropriasi (penyesuaian) lokal atas media komunikasi global.[49] Ketika teknologi komunikasi beroperasi pada skala global, produk profan masyarakat modern ini 'dipeluk' oleh individu atau grup sesuai dengan situasi temporal-spesifik di mana mereka berada. Penggunaan internet oleh Salafi sebagaimana dijelaskan di atas dapat dikatakan sebagai sebuah model dari proses apropriasi lokal atas global media seperti internet. Proses ini melibatkan sebuah kelompok (Salafi), yang berada pada konteks sosio-historis tertentu (Indonesia), membuat sebuah media global (internet) menjadi bermakna dan menjadikannnya sebagai bagian dari mereka untuk tujuan mereka sendiri (mempromosikan identitas Salafi). Salafi telah mentransformasi internet menjadi sebuah medium yang diadaptasikan sesuai dengan kontek praktis gerakan mereka. Oleh karena itu, internet sebagai sebuah media global tidak menghilangkan karakter lokal penggunaannya seperti dialami oleh Salafi dalam konteks Indonesia, melainkan justru mengembangkan apa yang disebut Thompson "sebuah poros difusi global dan apropriasi lokal"[50]. Pengalaman Salafi dalam menggunakan internet membenarkan sebuah fakta kembar, jika bukan paradoks, bahwa teknologi informasi telah menjadi semakin global, tapi aplikasinya tetap lokal dan kontekstual.

[49] John B. Thompson, *The Media and Modernity, A Social Theory of Media*, Polity Press, London, 1999.
[50] *Ibid*, 174.

Terakhir, menurut saya, upaya lokalisasi internet yang dilakukan oleh Salafi merefleksikan dinamika komunitas Salafi dalam membangun dan memperjuangkan identitas mereka. Pembentukan identitas merupakan sumber makna yang fundamental bagi pengalaman dan eksistensi manusia. Ini sesuai dengan pernyataan Manuel Castells[51] bahwa penciptaan identitas, khususnya identitas kolektif, memainkan peranan penting dalam perubahan sosial-politik dunia sekarang karena ia telah menjadi "sebuah kekuatan pendorong utama dalam sejarah dunia kontemporer". Internet telah memfasilitasi komunitas Salafi untuk membangun dan mengkomunikasikan apa yang Castells sebut "identitas perlawanan"[52], yang memiliki peranan krusial bagi Salafi dalam reaksi mereka terhadap problem global yang dihadapi dunia Islam yang, menurut mereka, disebabkan karena umat Islam telah menyimpang dari jalan Islam yang benar. Membangun identitas ini menjadi penting bagi Salafi karena ini merupakan sebuah ikatan moral-keagamaan yang menyatukan anggota-anggota Salafi dalam sebuah komunitas solid untuk melawan penyimpangan dari Islam murni. Kemudian, pada gilirannya, Salafi kemudian mengembangkan "identitas perlawanan" ini menjadi "identitas proyek"[53] yang bertujuan untuk merubah dunia Muslim dengan cara menghilangkan komunitas tidak islami yang ada dan

[51] Manuel Castell, *The Power of Identity,* Oxford: Blackwell Publishers, 1997.
[52] *Ibid*, 8.
[53] *Ibid*.

menciptakan komunitas alternatif yang memiliki komitmen terhadap Islam ideal versi *manhaj al-salaf*.

Hubungan antara Salafisme dan internet merupakan ciri dari apa yang disebut oleh Bryan Turner sebagai "paradoks antara agama dan modernitas"[54]. Mungkin benar bahwa kebangkitan fundamentalisme Islam adalah reaksi terhadap modernisasi yang meliputi kapitalisme dan sekularisasi, tapi tidaklah tepat untuk memberikan label kepadanya sebagai gerakan tradisional. Mungkin dapat dikatakan di sini bahwa ia sebenarnya merupakan sebuah modernisme fundamentalis yang berupaya "untuk menerapkan kondisi-kondisi keseragaman dan koherensi terhadap mayarakat untuk mengurangi ketidakmenentuan yang diakibatkan oleh hibriditas dan kompleksitas proses globalisasi". Dalam praktiknya, fundamentalisme Islam terlibat dalam sebuah proses penafsiran-ulang dalam pengertian bahwa mereka berupaya untuk menegaskan identitas lokal dan global mereka dan memaksakan perspektif mereka atas isu-isu yang ada dan praktik-praktik kebiasaan yang ada yang dipandang telah menyimpang dari Islam ideal.

[54] Bryan S. Turner, "Cosmopolitan Virtue: On Religion in a Global Age", *European Journal of Social Theory* 4 (2), 133.

6

KESIMPULAN

Analisis terhadap penggunaan internet oleh Salafi di atas menunjukkan bahwa internet memiliki dampak terhadap ruang-ruang budaya melalui proses komunal, yang mana komunitas Salafi mengadopsi dan mengadaptasi internet untuk memenuhi tujuan-tujuan keagamaan mereka. Dalam proses ini, Salafi memodifikasi internet dan menempatkannya dalam konteks komunal mereka. Lebih jelasnya, mereka melakukan penyesuaian atas internet melalui sebuah proses lokalisasi dalam kerangka jaringan dan peraturan mereka sendiri. Hal ini terjadi dalam dua langkah: ketika Salafi melakukan lokalisasi kekuatan global internet, mereka sebenarnya sedang dibentuk untuk menjadi bagian dari dunia yang sedang mengglobal. Ini merupakan representasi dari proses *cultured technology* (teknologi yang dibudayakan), apropriasi (penyesuaian) media

global, dan spiritualisasi teknologi, yang tidak saja memfasilitasi Salafi untuk memelihara keberadaan mereka dalam batasan-batasan tradisional mereka, tetapi juga secara kultural mengubah internet menjadi sebuah bentuk baru teknologi yang melayani kebutuhan dan kepentinagn komunitas Salafi.

Melalui proses-proses ini, sebagaimana terlihat dalam situs mereka, Salafi menggunakan internet sebagai sarana untuk mengkomunikasikan dan mempromosikan identitas Salafi mereka. Lebih spesifiknya, Salafi menggunakan internet sebagai alat ideologis yang dengannya mereka mengkomunikasikan ideologi fundamentalis mereka dan menyebarkan dakwah Salafi kapada audiens yang lebih luas. Tampaknya, Salafi memakai internet sebagai alat polemis dalam hal mereka menyatakan perang di *cyberspace* (ruang maya) melawan mereka yang dianggap telah menyimpang Islam otentik yang diajarkan oleh Salaf seperti kelompok Syi'ah, Ihkwan al-Muslimin dan Hizbut Tahrir. *Cyberspace* telah menjadi sebuah tempat baru bagi cyberwar (perang di dunia maya) di mana permusuhan dan konflik offline dibawa dan diperluas ke dunia online. Selain itu, bagi Salafi, internet memainkan peranan sebagai medium untuk merespon isu-isu kontemporer yang muncul di masyarakat lokal dan global. Lewat situs mereka, Salafi mengekspresikan pandangan dan perhatian mereka terhadap isu-isu global seperti konflik dan instabilitas ekonomi dan politik yang dihadapi negara-negara dunia Islam dan isu-isu lokal seperti Tsunami

yang melanda Indonesia pada tahun 2004. Ini merefleksikan paradoks gerakan transnasional seperti Salafisme; ia beroperasi melewati batas-batas nasional sebuah negara dan menantang keberadaan negara-bangsa secara teritorial dan ideologis, tapi ia tidak dapat mengabaikan isu-isu baru yang muncul di negara di mana mereka beroperasi sebagai upayanya untuk meningkatkan pengaruhnya atau setidaknya mempertahankan kehadirannya dalam arena lokal-nasional. Terakhir, komunitas Salafi menggunakan internet untuk tujuan-tujuan komunikatif. Mereka memakasi *cyberspace* sebagai medium untuk memelihara solidaritas dan mengembangkan jaringan lokal (nasional) dan global di kalangan para pendukung Salafisme lokal dan global. Ini menunjukan bahwa sebuah jaringan lokal Salafi dapat mempunyai dampak global dan sebuah jaringan Salafi global dapat memiliki pengaruh terhadap komunitas Salafi lokal.

Jelas, hal ini bertentangan dengan konsepsi bahwa agama dan modernisasi tidak cocok secara inheren dan bahwa agama akan pudar di tengah proses modernisasi, seperti dikemukakan oleh para pendukung teori sekularisasi. Kasus hubungan antara internet dan Salafisme merupakan bukti bahwa agama dan modernisasi hidup berdampingan dan saling menguatkan satu sama lainnya. Ini memperlihatkan bahwa komunitas agama tidak saja bertahan ketika mereka mengalami proses modernisasi, tapi juga menggunakan dan memodifikasi proses itu untuk kebutuhan keagamaan mereka. Dalam kata lain, modernisasi

teknologi tidak membawa agama kepada kematiannya, melainkan ia justru memberi fasilitas kepadaagama untuk bertahan dan memperoleh peran dan identitas baru di masyakat kontemporer.

Selain itu, fenomena penggunaan internet oleh Salafi menjadi sebuah kritik atas pandangan bahwa internet membawa efek berbahaya bagi komunitas agama sebagaimana dikemukakan oleh beberapa analis seperti Armfield & Holbert[1], Bockover[2], Barker[3], dan Dawson[4]. Mungkin benar bahwa pada tahap tertentu internetvmelemahkan struktur tradisional komunitas agama. Tapi, seperti ditunjukan oleh buku ini, komunitas agama adalah agen aktif yang memiliki kemampuan untuk menggunakan kesempatan-kesempatan yang diakibatkan oleh internet untuk kebutuhan dan kepentingan mereka. Dalam kata lain, bagi komunitas agama, efek positif internet melebihi konsekuensi negatifnya.

Semua ini menunjukan bahwa fundamentalisme agama, sebagaimana diperlihatkan oleh gerakan Salafi, pada hakekatnya bukanlah sebuah gerakan anti-modern. Temuan-temuan dalam

[1] Greg Armfield and Robert Holbert, "The Relationship between Religiosity and Internet Use", *Journal of Media and Religion,* 2(3), 2003, 129–144.

[2] Mary Bockover, "Confucian Values and the Internet: A Potential Conflict", *Journal of Chinese Philosophy,* 30(2), 2003, 159–175.

[3] Eileen Barker, "Crossing the Boundary: New Challenges to Religious Authority and Control as a Consequence of Access to the Internet", dalam Morten Højsgaard & Margit Warburg (eds.), *Religion and Cyberspace*, London: Routledge, 2005.

[4] Lorne L. Dawson, "The Mediation of Religious Experience in Cyberspace: A Preliminary Analysis", dalam Morten Hojsgaard and Margit Warburg (eds), *Religion in Cyberspace,* London: Routledge, 2005.

studi ini dengan jelas menunjukan bahwa kelompok agama yang paling konservatif pun, seperti komunitas Salafi, tidak hanya bertahan di hadapan modernisasi, tapi juga mampu mentransformasi realitas-realitas modernitas, seperti internet, menjadi sebuah bentuk baru produk modern yang melayani kebutuhan dan kepentingan mereka dengan baik. Mungkin benar bahwa komunitas fundamentalis secara keagamaan ultra-ortodoks, tapi mereka adalah modern secara teknologi. Fundamentalism agama sebenarnya berupaya untuk melakukan rekonsiliasi modernitas dengan tradisi agama dengan cara membacakan nilai-nilai modernitas terhadap sumber-sumber otentik Islam. Ia berusaha untuk merespon proses modernisasi dengan cara mengadopsi dan mengadaptasi produk teknologinya seperti internet ke dalam konteks komunalnya, tapi melakukannya tanpa melakukan pemikiran-ulang atas pandangan-dunia teologi tradisionalnya. Memberikan label anti-modern kepada fundamentalisme agama merupakan sebuah kekeliruan dalam memahami karakteristik fenomena global masyarakat kontemporer ini. Jadi, dapatlah disimpulkan bahwa fundamentalisme agama pada umumnya dan gerakan Salafi khususnya bukanlah realitas yang terpisahkan dari modernitas dan proses globalisasi, melainkan sebagai bagian integral dari modernitas dan globalisasi itu sendiri.

BIBLIOGRAFI

Adamu, Abdalla U. 2002. "Internet and the Internet". Retrieved from http:// www.kanoonline.com/publications/islam_ and_the_internet.htm

Ali, Muhamad. 2005. "The Rise of the Liberal Islam Network (JIL) in Contemporary Indonesia". *The American Journal of Islamic Social Sciences* 22:1, 1-26.

Armfield, Greg & Holbert, Robert. 2003. "The Relationship between Religiosity and Internet Use". *Journal of Media and Religion,* 2(3), 129–144.

Barker, Eileen. 2005. "Crossing the Boundary: New Challenges to Religious Authority and Control as a Consequence of Access to the Internet". Dalam Morten Højsgaard & Margit Warburg (Eds.). *Religion and Cyberspace,* 67–85. London: Routledge.

Barzilai-Nahon, Karine, & Barzilai, Gad. 2005. "Cultured Technology". *The Information Society* (21), 25-40.

Berger, Peter L. 1999. "The Desecularization of the World: a Global Overview". Dalam Peter L. Berger (ed.). *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics.* Washington: Ethics and Public Policy Center.

Bockover, Mary. 2003. "Confucian Values and the Internet: A Potential Conflict." *Journal of Chinese Philosophy,* 30(2), 159–175.

Brauchler, Birgit. 2004. "Islamic Radicalism Online: the Moluccan Mission of the Laskar Jihad in Cyberspace". *The Australian Journal of Anthropology* 15:3, 267-285.

Brauchler, Birgit. 2003. "Cyberidentities at War: Religion, Identity and the Internet in the Moluccan Conflict". *Indonesia* 75, 123-151.

Campbell, Heidi. 2005. "Spiritualizing the Internet: Uncovering Discourse and Narratives of Religious Internet Use". *Online-Heidelberg Journal of Religions on the Internet,* 1: 1.

Castells, Manuel. 1997. *The Power of Identity.* Oxford: Blackwell Publishers.

Dabashi, Hamid. 2001. *Shi'ism: A Religion of Protest*. Cambridge & London: Harvard University Press.

Dawson, Lorne L. 2000. "Researching Religion in Cyberspace: Issues and Strategies". Dalam Jeffrey K. Hadden and Douglas

E. Cowan (Eds.). *Religion on the Internet: Research Prospect and Promises.* New York: Elsevier Science Inc.

Dawson, Lorne L. 2001. "Doing Religion in Cyberspace: the Promise and the Perils". *CSSR* 30: 3-9.

Dawson, Lorne L. 2004. "The Mediation of Religious Experience in Cyberspace: A Preliminary Analysis". Dalam Martin Hojsgaard and Margit Warburg (eds). *Religion in cyberspace.* London: Routledge.

Dawson, Lorne L and Cowan, Douglas E. 2004. *Religion Online.* London: Routledge.

Duderija, Adis. 2007. "Islamic Groups and their World-views and Identities: Neo-Traditional Salafis and Progressive Muslims". *Arab Law Quarterly* 21, 341-363.

Effendy, Bahtiar. 1994. *Islam and State: The Transformation of Islam Political Ideas and Practices in Indonesia.* Michigan: UMI Dissertation Services.

Feldstein, Federico Pablo dan Acosta-Alzuru, Carolina. 2003. "Argentinean Jews as Scapegoat: A Textual Analysis of the Bombing of AMIA". *Journal of Communication Inquiry*, 27: 152-170.

Fox, Jonathan. 2001. "Religion as an Overlooked Element of International Relations". *International Studies Review,* Vol. 3, No. 3, 53-73.

Godlas, Alan. 2000. *Sufism's Many Paths.* Athens: University of Georgia Press.

Halm, Heinz. 2004. *Shi'ism*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Halm, Heinz. 2007. *The Shi'ites: A Short History.* Princeton: Markus Wiener Publisher.

Hamayotsu, Kikue. 2011. "The Political Rise of the Prosperous Justice Party in Post-Authoritarian Indonesia: Examining the Political Economy of Islamist Mobilization in a Muslim Democracy". *Asian Survey* 51 (5): 971–992.

Hasan, Noorhaidi. 2007. "The Salafi Movement in Indonesia: Transnational Dynamics and Local Development". *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East,* Vol. 27, No.1, 83-94.

Hill, David and Sen, Krishna. 2008. *Internet in Indonesia's New Democracy.* London: RoutledgeCurzon.

Hill, David and Sen, Krishna. 2002. "Netizens in Combat: Conflict on the Internet in Indonesia". *Asia Studies Review* Vol. 26 (2), 165-187.

Hill, David and Sen, Krishna. 1997. "Wiring the *Warung* to Global Gateways: the Internet in Indonesia". *Indonesia* 63, 67-89.

Hojsgaard, Morten dan Warburg, Margit (eds). 2005. *Religion in Cyberspace*. London: Routledge.

International Crisis Group. 2004. "Indonesia Backgrounder: Why Salafism and Terrorism Mostly Don't Mix". *Asia Report* No. 83, Southeast Asia/Brussels.

Iqbal, Asep Muhamad dan Zulkifli. 2016. "Islamic Fundamentalism, Nation-State and Global Citizenship: the Case of Hizb ut-Tahrir". *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* Vol. 6, No.1, 35-61.

Karagiannis, Emmanuel dan McCauley, Clark. 2006. "Hizb ut-Tahrir al-Islami: Evaluating the Threat Posed by a Radical Islamic Group that Remains Nonviolent". *Terrorism and Political Violence* 18, 315-334.

Karim, Abdul Gaffar. 2006, "Jamaah Shalahuddin: Islamic Student Organization in Indonesia's New Order". *The Flinders Journal of History and Politics,* Vol. 23, 34-56.

Kenney, Jeffrey T. 2006. *Muslim Rebels: Kharijites and the Politics of Extremism in Egypt*. Oxford: Oxford University Press.

Khatib, Lina. 2003. "Communicaing Islamic Fundamentalism as Global Citizenship". *Journal of Communication Inquiry* 27: 4, 389-409.

Kluver, Randolph & Cheong, Pauline Hope. 2007. "Technological Modernization, the Internet and Religion in Singapore". *Journal of Computer-Mediated Communication* 12, 1122-1142.

Larsen, Elena. 2000. "Wired Churches, Wired Temples: Taking Congregations and Missions into Cyberspace". *Pew Internet and American Life Project,* 1-22.

Larsen, Elena. 2001. "Cyberfaith: How American Pursue Religion Online". *Pew Internet and American Life Project,* 1-22.

Lim, Merlyna. 2005. "Islamic Radicalism and Anti-Americanism in Indonesia: the Role of the Internet". *Policy Studies* 18, Washington: East-West Center.

Lim, Merlyna. 2004. "The Polarization of Identity through the Internet and the Struggle for Democracy in Indonesia". *Electronic Journal of Communication/La Revue Electronique de Communication* Vol. 14 (3-4).

Lim, Merlyna. 2003a. "The Internet, Social Networks, and Reform in Indonesia". Dalam Nick Couldry & James Curran (eds.), *Contesting Media Power: Alternative Media in a Networked World,* 273-288. Lanham, MD: Rowan & Littlefield.

Lim, Merlyna. 2003b. "From *War-net* to Net-war: the Internet and Resistance Identities in Indonesia". *International Information & Library Review* 35, 233-248.

Lim, Merlyna. 2002. "Cyber-civic Space in Indonesia". *International Development and Planning Review* 24 (4), 383-400.

Machmudi, Yon. 2008. *Islamising Indonesia: The Rise of Jemaah Tarbiyah and the Prosperous Justice Party (PKS)*. Canberra: ANU Press.

Marty, Martin E dan Appleby, R. Scott. 1991. *Fundamentalism Observed.* Chicago: The University of Chicago Press.

McGrath, Alister. 2004. *The Twilight of Atheism: The Rise and Fall of Disbelief in the Modern World*. London: Rider.

Michael Q. Patton. 2002. *Qualitative Research and Evaluation Methods*. Thousand Oaks, CA: Sage.

Nasr, *Seyyed Vali Reza*. 1994. *The Vanguard of the Islamic Revolution: the Jamaat-i Islami of Pakistan*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1994.

Nasr, *Seyyed Vali Reza.* 1996. *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*. Oxford, New York: Oxford University Press.

Noorhaidi. 2005. *Laskar Jihad: Islam, Militancy and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia,* PhD dissertation, The University of Utrecht, the Netherlands.

Nurdin, Ahmad Ali. 2005. "Islam and State: a Study of the Liberal Islamic Network in Indonesia 1999-2004". *New Zealand Journal of Asian Studies* 7: 2, 20-39.

Rheingold, Howard. 2000. *The Virtual Community.* New York: Addison-Wesley.

Schroeder, Ralph, Heather, Noel, & Lee, Raymond M. 1998. "The Sacred and the Virtual: Religion in Multi-User Virtual Reality". *Journal of Computer-Mediated Communication* Vol. 4 (2).

Shupe, Anson. 1990. "The Stubborn Persistence of Religion in Global Era". Dalam Emile Sahliyeh (ed.), *Religious Resurgence and Politics in Contemporary World*. New York: State University of New York Press.

Stark, Rodney. 1999. "Secularization, R.I.P.". *Sociology of Religion,* 60:3, 249-273.

Suha, Taji-Farouki. 1996. *A Fundamental Quest: Hizb al-Tahrir and the Search for the Islamic Caliphate*. London: Grey Seal.

Thompson, John B. 1999. *The Media and Modernity, A Social Theory of the Media.* London: Polity Press.

Timani, Hussam T. 2008. *Modern Intellectual Readings of the Kharijites*. New York: Peter Lang.

Turner, Bryan S. 2001. "Cosmopolitan Virtue: On Religion in a Global Age". *European Journal of Social Theory* 4 (2), 131-152.

Waileruny, Samuel. 2010. *Membongkar Konspirasi di Balik Konflik Maluku.* Jakarta: Obor, 2010.

Weber, Max. 1964. *The Sociology of Religion,* Boston: Beacon Press.

Wiktorowicz, Quintan. 2001. "The New Global Threat: Transnational Salafis and Jihad". *Middle East Policy,* Vol. VIII, No. 4, 18-38.

Wiktorowicz, Quintan. 2006. "Anatomy of the Salafi movement". *Studies in Conflict and Terrorism,* 29, 207-239.

Zahid, Mohammed. 2012. *The Muslim Brotherhood and Egypt's Succession Crisis: The Politics of Liberalisation and Reform in the Middle East.* London: I. B. Tauris.

Zulkifli. 2013. *The Struggle of the Shi'is in Indonesia.* Canberra: ANU Press.

INDEKS

A

Abd; Abd al-Rahman Abd al-Khaliq 51, 61, 67, 96
Abd al-'Aziz ibn Saud 55
Abd al-Aziz Ibn Baz 61
Abdel; Gamal Abdel Nasser 65
Presiden Mesir Gamal Abdel Nasser 56
Abdul; Dzulqarnain Abdul Ghafur 67
Yazid Abdul Qadir Jawwas 59

Abdullah; Abdullah bin Baz 76
Abu; Abu Hamzah 76
Abu Nida 58, 68, 94
Chamsaha Abu Sofwan 58
Ustaz Abu Bakar Ba'ashir 28
Abul; Abul 'Ala 44, 49
Aceh 99
Adamu 4
Afganistan 61
Afiliasi 103

Agama; Departemen Agama 29
Agus; Agus Dwi Karna 28
Ahlus; Forum Komunikasi Ahlus Sunnah 22, 23
Ahlussunnah; Forum Komunikasi Ahlussunnah Wal Jamaah 67

Online Situs Ahlussunah 76
Ahmad; Ahmad Faiz Asifudin 58
Albani 76
Ali; Ali Imran 78, 88
Aljazair 51
Allah; partai Allah 101
Ambon 22, 24
AMBONnet 24
American; American Life Project 73
Americanisme 20, 21
Amerika; Amerika Serikat 21, 35, 56, 60, 61, 62, 64, 66, 94, 101, 103
Anwar; Anwar Sadat 51
Apolitis 48
Appleby 28
Aqidah 76
Arab 33, 38, 46, 47, 54, 59, 76, 81, 103
Arab Saudi 35
Gerakan Sosialis Arab 56
Saudi Arab 54
Semenanjung Arab 55
Arabia; Saudi Arabia 51, 55, 56, 57, 59, 60, 61, 65, 75, 83, 85, 87, 101, 102
Arabic 76
Armfield 3, 113
Asian; Asian Selatan 35
Asian Tenggara 35
Asifudin; Ahmad Faiz Asifudin 58
Aunur; Aunur Rafiq Ghufran 58
Australia 35
Awdah 61
Ayatullah; Ayatullah Khomeini 56
Aziz; Abd al-Aziz Ibn Baz 61
Azzam; Pustaka Azzam 60

B

Ba'ashir; Ustaz Abu Bakar Ba'ashir 28
Baabduh; Lukman Baabduh 67, 75, 76
Baisa; Yusuf Usman Baisa 59, 68
Bakar; Ustaz Abu Bakar Ba'ashir 28
Bali 82
Bandung 14, 59
Barker 5, 113
Baru; Orde Baru 11, 27, 28, 29, 30
Barzila; Barzila Nahon 7
Bassam; Bassam Tibi 38
Bayan 95
Baz 60, 76
Baz; Aziz Ibn Baz 61
Ibn Baz 75, 103

Berger 6
Birgit; Birgit Brauchler 21
Bockover 4, 113
Bogor 60
Brauchler 21, 22, 23
Brauchler; Birgit Brauchler 21
Bryan; Bryan Turner 109
Bukhari 78

C

Campbell 7
    Heidi Campbell 105
Castells; Manuel Castells 108
Centre; Islamic Centre 60
Chamsaha; Chamsaha Abu Sofwan 58
China 4
Cirebon 59, 60
Combat 24
Conference; Islamic Conference 55
Conflict 24
    Moluccan Conflict 21
Congress; Muslim World Congress 55
Crisis; Crisis Center 22
    International Crisis Group 75
Cyber 17
Cyberidentities 21
Cyberspace 23, 87, 111
Cyberwars 87

D

Dakwah 76
    Dakwah Islam Indonesia 58
    Dakwah Pemerintah Saudi 103
David; David Hill 14
Dawson 5, 113
DDII 58
Democracy; Indonesia's Democracy 15
Denmark 101, 102
Departemen; Departemen Agama 29
    Departemen Penerangan 32
Dewan 58
Dijk 35
Dingin; Perang Dingin 56
Diocese 22
Diponegoro; Universitas Diponegoro 59
Doktrin 46, 49, 80, 85
    Tawhid Doktrin 43
Duwasy 96
Dwi; Agus Dwi Karna 28
Dzulqarnain; Dzulqarnain Abdul Ghafur 67

E

Elit 72
Eropa 35, 103
Etos 4

F

Faiz; Ahmad Faiz Asifudin 58
Faksi; Faksi Salafi 65
Fauzan; Fauzan Salih 76
FIS 51
FKAWJ 23, 67
Forum 76
    Forum Komunikasi Ahlus Sunnah 22, 23
    Forum Komunikasi Ahlussunnah Wal Jamaah 67
Foundation; Islami Foundation 94
    Muntada Foundation London 95
FPI 28
Front; Front Pembela Islam 28

G

Gadjah; Universitas Gadjah Mada 58, 59,68
Gamal; Gamal Abdel Nasser 65
    Presiden Mesir Gamal Abdel Nasser 56
Gateways; Global Gateways 14
Gerakan 53, 54
    Gerakan Islam 52
    Gerakan Salafi 35, 53
    Gerakan Sosialis Arab 56
Ghafur; Dzulqarnain Abdul Ghafur 67
Ghufran; Aunur Rafiq Ghufran 58
Global 102
    Global Gateways 14
Group; International Crisis Group 75

H

Ha'iat; Ha'iat al- Kibar al-Ulama (lihat Komite Ulama Senior) 61
Habib; Habib Rizieq Shihab 28
Habibie 30
Hai'ah; Hai'ah Kibar 85
Hakimiyyah; Tawhid Hakimiyyah48
Hamas 101
Hamzah; Abu Hamzah 76
Hawali 61, 66
Heidi; Heidi Campbell 105
Hill 14, 15, 24
    David Hill 14
Hizbiyyah 48

Hizbullah 100
Hizbut Tahrir 45, 47, 50, 52, 68, 86, 91, 92, 111
Hizbut Tahrir Indonesia 28
Holbert 3, 113
Huda 60
Husein; Saddam Husein 60

I

Ibn 67
Abd al-Aziz Ibn Baz 61
Ibn Baz 75, 103
Ibn Surur 94, 95, 96
Ibn Taymiyyah 86, 88
Ibrahim 96
Nabi Ibrahim 80
Identitas; Identitas Salafi 76
Identities; Resistance Identities 18
Identity 19, 21
Ideologi 84
Ideologi Salafi 38
Ihkwan 111
Ihya 97
Jam'iyya Ihya 60, 96
Ikhwan 44, 45, 47, 48, 50, 52, 61, 65, 67, 68, 85, 86, 92, 95, 96
Ikhwani; Sururi Ikhwani 96
Imperium; Imperium Turki 55
Imran; Ali Imran 78, 88
Indonesia; Dakwah Islam Indonesia 58
Hizbut Tahrir Indonesia 28
Majelis Mujahidin Indonesia 28
Majelis Turas Indonesia 96
Negara Islam Indonesia 95
Salafi Indonesia 70, 77, 96
Indonesia's; Indonesia's Democracy 15
Inggris 103
Inter@ctive; Inter@ctive Week 30
Interaksi 47
Salafi Interaksi 104
International; International Crisis Group 75
Internet 14, 15, 16, 18, 19, 20, 21, 24, 73, 74, 108
Internet Sebagai Alat Politis 14
Internet Service Provider 31
Penggunaan Internet 104
Penggunaan Ideologis Internet 76

Penggunaan Komunikatif Internet 102
Penggunaan Kontekstual Internet 98
Penggunaan Polemis Internet 87
Penyedia Jasa Internet 31
Pew Internet 73
Interplay 15
Irak 60, 100, 101
Iran; Revolusi Iran 56, 57
Irsyad 59
Islam; Dakwah Islam Indonesia 58
Front Pembela Islam 28
Gerakan Islam 52
Ilmu Pendidikan Islam 59
Jaringan Islam Liberal 89
Kementrian Urusan Islam 103
Konferensi Islam 55
Negara Islam Indonesia 95
Negara Islam 50, 52, 84, 86, 87, 92
Universitas Islam Madinah 60, 61
Islami 46, 47, 48, 55, 60, 65, 79, 94
Islami Foundation 94
Islami Indonesia 96, 97
Jamaat Islami 43, 44
Islamic 20, 23
Islamic Centre 60
Islamic Conference 55
Islamiyyah; Yayasan Wahdah Islamiyyah 60
Ismail; Ismail Yusanto 28
ISP 31
Israel 21

J

Jabiri; Jabiri Muhammad 98
Jafar 68
Jafar Thalib 68, 70
Jafar Umar Thalib 28, 67, 68
Jakarta 14, 60
Yayasan Sofwah Jakarta 60
Jam'iyya; Jam'iyya Ihya 60, 96
Jama'ah 22, 23
Jama'ah; Jama'ah Shalahudin 58
Jamaah; Forum Komunikasi Ahlussunnah Wal Jamaah 67
Jamaat; Jamaat Islami 43, 44
Jaringan; Jaringan Islam Liberal 89
Jaringan Lokal 102

Jawa 31, 103
Jawa Barat 60
Jawa Tengah 58, 59
Jawwas; Yazid Abdul Qadir Jawwas 59
Jihad 82
Laskar Jihad 17, 18, 20, 23, 25
Jihadi; Salafi Jihadi 62
JIL 89, 90, 91
Jundullah; Laskah Jundullah 28

K

Kajian; Kajian Salafy 76
Kalimantan 103
Karawang 60
Karna; Agus Dwi Karna 28
Katolik 22
Keadilan; Partai Keadilan Sejahtera 52, 95
Kelompok 28, 94, 101
Kelompok Salafi 50
Kementrian; Kementrian Urusan Islam 103
Khaliq 51, 61, 67, 96
Khawarij 50, 93
Khayriyya 60
Khomeini; Ayatullah Khomeini 56
Kibar 61
Kibar; Hai'ah Kibar (lihat Ha'iat al- Kibar al-Ulama)85
Komite Ulama Senior (lihat Ha'iat al- Kibar al-Ulama)61
Komite 61, 85
Komite; Komite Ulama Senior (lihat Ha'iat al- Kibar al-Ulama) 61
Komitmen; Tawhid Hakimiyyah Komitmen Salafi 48
Komunikasi; Forum Komunikasi Ahlus Sunnah 22, 23
Forum Komunikasi Ahlussunnah Wal Jamaah 67
Komunitas 59, 72, 73
Konferensi; Konferensi Islam 55
Konflik 68, 69, 94
Konfusianisme 4
Kontemporer; Isu Isu Kontemporer 98
Perkembangan Kontemporer Indonesia 57
Krisha; Krisha Sen 14
Kristen 22, 99
Yahudi Kristen 62, 91
Kuwait 60, 61, 67, 69, 96
Turas Kuwait 96, 97

L

Laden 61
Lajnah 60
Lanskap 32
Las 28
Laskar; Laskar Jundullah 28
    Laskar Jihad 17, 18, 20, 23, 25
Latin 76
Libanon 100
Liberal; Jaringan Islam Liberal 89
Life; American Life Project 73
Lim 16, 17, 18, 19, 20
    Merlyna Lim 16
LIPIA 59
London 94, 95
    Muntada Foundation London 95
Luhadain 101
Lukman; Lukman Baabduh 67, 75, 76

M

Mada; Universitas Gadjah Mada 58, 59, 68
Madinah; Universitas Islam Madinah 60, 61
Madkhali 75, 76, 95, 98, 103
Mahyudin; Saefullah Mahyudin 58
Maidah 80
Majalah; Majalah Syari'ah Online 103
Majelis 94, 96, 97
    Majelis Mujahidin Indonesia 28
    Majelis Turas Indonesia 96
Makassar 59
Maluku 13, 22, 23, 24
Manhaj 76
    Manhaj Salaf 77
Mansoor 37
Manuel; Manuel Castells 108
Maret; Universitas Sebelas Maret 59
Marty 28
Masariku; Masariku Network 22
Mawdudi 44, 49
Medinah 55
Mekah 53, 55, 63
Merlyna; Merlyna Lim 16
Mesir 54, 65, 92
    Mesir Anwar Sadat 51
    Presiden Mesir Gamal Abdel Nasser 56
Mission; Moluccan Mission 23
MMI 28
Moluccan; Moluccan Conflict 21
    Moluccan Mission 23
Mu'assasat 60

Mu'tazilah 93
Muhammad 51, 61, 68, 78, 94, 95, 101
Jabiri Muhammad 98
Muhammad Nashir 76
Muhammad Sewed 75
Nabi Muhammad 33, 34, 36, 38, 39, 40, 63, 77, 78, 79, 80, 81, 86, 92, 99, 101
Muhammadiyah; Universitas Muhammadiyah Surakarta 59
Mujadilah 80
Mujahidin; Majelis Mujahidin Indonesia 28
Mukmin 58
Mumtahanah 80
Muntada; Muntada Foundation London 95
Muqbil 76, 98
Muslim; Muslim Indonesia 23, 99
Muslim Syi'ah 88
Muslim World Congress 55
Negara Muslim 83
Sunni Muslim 89
Musyarakah 60
Mutazili 90

N

Nabawi 55
Nabi 33, 37, 50, 54, 58, 68, 77, 78, 79, 81, 84, 85, 86, 89, 92, 100, 101
Nabi Ibrahim 80
Nabi Muhammad 33, 34, 36, 38, 39, 40, 63, 77, 78, 79, 80, 81, 86, 92, 99, 101
Sunnah Nabi 41, 42
Nahl 88
Nahon; Barzila Nahon 7
Nash 37, 78
Nashir; Muhammad Nashir 76
Nasrani 78, 90
Nasser; Gamal Abdel Nasser 65
Presiden Mesir Gamal Abdel Nasser 56
Negara 18, 55, 62, 86, 100
Negara Islam Indonesia 95
Negara Islam 50, 52, 84, 86, 87, 92
Negara Muslim 83
Net 18
Netizen 24
Network; Masariku Network 22
Networks; Social Networks 16
New; New York 82
Ngruki 58

Nida; Abu Nida 58, 68, 94
Nidaus; Nidaus Sunnah 60
NII 68, 95
Nisa 86, 88
Noorhaidi 75

O

Olivier; Olivier Roy 42
Online; Majalah Syari'ah Online 103
    Online Situs Ahlussunah 76
    Radicalism Online 23
Orde 12
    Orde Baru 11, 27, 28, 29, 30
Ortodoks; Ultra-ortodoks 1, 113
    Ortodoks Islam 41
    Salafi paling ortodoks 8
Osama 61

P

Padri 53
Pakistan 43
Palestina 100, 101
Partai 91
    Partai Allah 101
    Partai Keadilan Sejahtera 52, 95
    Partai Persatuan Pembangunan 29
Patton 9
Pembebasan 91
Pembela; Front Pembela Islam 28
Pemerintah; Dakwah Pemerintah Saudi 103
Pendidikan; Ilmu Pendidikan Islam 59
Pendukung; Pendukung Salafisme 103
    Penggunaan Polemis Internet Pendukung Salafi 87
    Sesama Pendukung Salafisme 94
Penerangan; Departemen Penerangan 32
Pengalaman Indonesia 19
Pengalaman Salafi 107
Pengalaman 5
Pengalaman; Pengalaman Indonesia 19
Pengalaman; Pengalaman Salafi 107
Pengetahuan 72
Penggunaan Ideologis Internet Tidak 76
Penggunaan Komunikatif Internet Selain 102

Penggunaan Kontekstual Internet Tampaknya 98
Penggunaan Polemis Internet Pendukung Salafi 87
Penggunaan 77, 91, 94, 107
Penggunaan; Menafsirkan Penggunaan Internet 104
Penggunaan; Penggunaan Ideologis Internet Tidak 76
Penggunaan; Penggunaan Komunikatif Internet Selain 102
Penggunaan; Penggunaan Kontekstual Internet Tampaknya 98
Penggunaan; Penggunaan Polemis Internet Pendukung Salafi 87
Pengikut Salafi 33
Pengikut; Pengikut Salafi 33
Penjelasan 40
Penyedia Jasa Internet 31
Penyedia; Penyedia Jasa Internet 31
Perang Dingin 56
Perang Teluk 60, 64, 94
Perang; Perang Dingin 56
Perang; Perang Teluk 60, 64, 94
Perang; Setelah Perang Dunia Kedua 56
Perbedaan 70
Perempuan; Hubungan Lelaki Perempuan Seperti 81
Perhatian 12
Periode 9
Perkembangan Awal Berbeda 53
Perkembangan Gerakan Salafi 53
Perkembangan Kontemporer Indonesia 57
Perkembangan 12
Perkembangan;
Perkembangan Awal Berbeda 53
Perkembangan;
Perkembangan Gerakan Salafi 53
Perkembangan;
Perkembangan Kontemporer Indonesia 57
Perluasan 24
Perpecahan 69
Persatuan; Partai Persatuan Pembangunan 29
Persaudaraan 92
Pertama 2, 10, 13, 14, 22, 28, 62, 76, 79, 83, 97
Pertanyaan 16
Pertengahan"; Zaman Pertengahan" 67
Pesantren 59
Pew Internet 73
Pew; Pew Internet 73
Pilihan 8

PKS 52
Poin 18
Polarization 19
Polemis; Penggunaan Polemis Internet Pendukung Salafi 87
Politik Melalui 84
Politik; Politik Melalui 84
Politis; Internet Sebagai Alat Politis 14
Posisi Sunnah 41
Posisi 31, 44
Posisi; Posisi Sunnah 41
Posting 9, 77, 100
PPP 29
Presiden Mesir Gamal Abdel Nasser 56
Presiden Suharto 12
Presiden; Presiden Mesir Gamal Abdel Nasser 56
Presiden; Presiden Suharto 12
Project; American Life Project 73
Proses 104, 107
Protestan 22
Provider; Internet Service Provider 31
Pustaka Azzam 60
Pustaka; Pustaka Azzam 60

Q

Qadir; Yazid Abdul Qadir Jawwas 59
Qiyadah 99, 100
Qur' 38, 39, 40, 41, 42, 43, 53, 62, 71, 78, 79, 80, 86, 88, 89, 90, 91, 92, 96, 100, 101
Quraish 63
Quran 34, 69, 100, 103
Qutb 92, 93
Qutb; Sayyid Qutb 45, 49, 68, 92, 93

R

Rabi 75, 76, 98, 103
Rabi'; Syaikh Rabi' 95
Rabita 55
Radicalism Online 23
Radicalism; Radicalism Online 23
Rafiq; Aunur Rafiq Ghufran 58
Rasmin; Zaitun Rasmin 60
Reform 16
Religion 21
Resistance Identities 18
Resistance; Resistance Identities 18
Respon Salafi 99
Respon; Respon Salafi 99
Revolusi Iran 56
Revolusi; Merespon Revolusi Iran 57
Revolusi; Revolusi Iran 56
Rheingold 73

Riyadh 101
Rizieq; Habib Rizieq Shihab 28
Roy; Olivier Roy 42

S

Sabiq; Sayyid Sabiq 44
Sadat; Mesir Anwar Sadat 51
Saddam; Saddam Husein 60
Saefullah; Saefullah Mahyudin 58
Safar 61, 66
Salaf 33, 34, 36, 37, 39, 40, 45, 47, 48, 49, 52, 54, 62, 77, 78, 79, 80, 84, 85, 86, 89, 91, 93, 94, 95, 96, 97, 100, 101, 103, 111
    Manhaj Salaf 77
    Para Salaf 39
    Salaf Saleh 68, 69
Salafi 1, 8, 9, 10, 11, 25, 26, 32, 34, 35, 36, 37, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 55, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 110, 111, 112, 113, 114
    Faksi Salafi 65
    Gerakan Salafi 35
    Ideologi Salafi 38
    Kelompok Salafi 50
    Identitas Salafi 76
    Pengikut Salafi 33
    Perkembangan Gerakan Salafi 53
    Respon Salafi 99
    Salafi Indonesia 70, 77, 96
    Salafi Jihadi 62
    Salafi Timur Tengah 69, 70, 76, 77
    Komitmen Salafi 48
    Ulama Salafi Senior 85
Salafisme 1, 8, 11, 25, 28, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 53, 56, 57, 58, 59, 60, 62, 64, 65, 66, 68, 77, 78, 83, 86, 87, 88, 94, 97, 102, 103, 104, 109, 112
Salafiyyah 25, 33
Salafiyyin 34
Salafy 76
Saleh; Salaf Saleh 68, 69
Salih; Fauzan Salih 76
Salman 61
Saud 55
Saudi 55, 56, 60, 61, 62, 64, 65, 66, 69, 94, 99
    Arab Saudi 35
    Dakwah Pemerintah audi 103

Saudi Arab 54
Saudi Arabia 51, 55, 56, 57, 59, 60, 61, 65, 75, 83, 85, 87, 101, 102
Sayyid; Sayyid Qutb 45, 49, 68, 92, 93
Sayyid Sabiq 44
Schroeder 5
Sejahtera; Partai Keadilan Sejahtera 52, 95
Selatan; Asian Selatan 35
Semarang 59
Semenanjung; Semenanjung Arab 55
Sen 14, 15, 24
Krisha Sen 14
Senior; Komite Ulama Senior 61
Ulama Salafi Senior 85
Ulama Senior 61
Serangan 87, 92
Hizbut Tahrir Serangan 91
Serikat; Amerika Serikat 21, 35, 56, 60, 61, 62, 64, 66, 94, 101, 103
Service; Internet Service Provider 31
Sewed 94, 95
Muhammad Sewed 75
Umar Sewed 67, 76
Shalahudin; Jama'ah Shalahudin 58
Shalih 101
Shihab; Habib Rizieq Shihab 28
Situs 22, 75, 76, 103
Online Situs Ahlussunah 76
Social; Social Networks 16
Sofwah 94, 95
Yayasan Sofwah Jakarta 60
Yayasan Sofwah 60
Sofwan; Chamsaha Abu Sofwan 58
Solo 59
Sosialis; Gerakan Sosialis Arab 56
Soviet; Uni Soviet 56
Space 17
Stark 7
Struggles 19
Sufi 36, 95
Suharto 1, 11, 17, 18, 23, 24, 27, 28, 29, 30, 31, 32
Presiden Suharto 12
Sukarno 29
Sulaiman 76
Sulawesi 60, 103
Sumatera 53
Sunnah 39, 40, 41, 42, 43, 53, 54, 60, 62, 69, 71, 79, 86, 89, 90, 91, 92, 96, 101

Forum Komunikasi Ahlus Sunnah 22, 23
Nidaus Sunnah 60
Posisi Sunnah 41
Sunnah Nabi 41, 42
Yayasan Sunnah 60
Sunni; Sunni Muslim 89
Surabaya 14
Surakarta; Universitas Muhammadiyah Surakarta 59
Surur 61, 68, 94, 95
Ibn Surur 94, 95, 96
Sururi 95
Sururi Ikhwani 96
Syaikh; Syaikh Rabi' 95
Syaikh Utsaimin 76, 83
Syari'ah; Majalah Syari'ah Online 103
Syi'ah 57, 88, 89, 93, 100, 101, 111
Muslim Syi'ah 88

T

Tahrir; Hizbut Tahrir Indonesia 28
Hizbut Tahrir Serangan 91
Hizbut Tahrir 45, 47, 50, 52, 68, 86, 91, 92, 111
Tawbah 80
Tawhid 43
Tawhid Doktrin 43
Tawhid Hakimiyyah
Komitmen Salafi 48
Taymiyyah; Ibn Taymiyyah 86, 88
Teluk 35, 70
Perang Teluk 60, 64, 94
Tengah; Jawa Tengah 58, 59
Salafi Timur Tengah 69, 70, 76, 77
Timur Tengah 35, 58, 59, 62, 67, 69, 75, 76, 77, 95, 98, 103
Tenggara; Asian Tenggara 35
Terorisme 82
Thalib 68
Jafar Thalib 68, 70
Jafar Umar Thalib 28, 67, 68
Umar Thalib 59
Thompson 7, 107
Tibi; Bassam Tibi 38
Tsunami 99, 111
Turas 94, 96, 97
Majelis Turas Indonesia 96
Turas Kuwait 96
Turath 60

Turats 60, 67
Turki; Imperium Turki 55
Turner; Bryan Turner 109

U

Ubaid 98
Ulama 61, 83
    Komite Ulama Senior 61
    Ulama Salafi Senior 85
    Ulama Senior 61
    Umar 94
    Jafar Umar Thalib 28, 67, 59, 68
    Umar Sewed 67, 76
Umat 78
    Umat Islam 81
Uni; Uni Soviet 56
Universitas; Universitas Diponegoro 59
    Universitas Gadjah Mada 58, 59, 68
    Universitas Islam Madinah 60, 61
    Universitas Muhammadiyah Surakarta 59
    Universitas Sebelas Maret 59

Urusan; Kementrian Urusan Islam 103
Usman; Yusuf Usman Baisa 59
Usmani 54, 55
Ustaz; Ustaz Abu Bakar Ba'ashir 28
Utsaimin; Syaikh Utsaimin 76, 83, 103

W

Wahdah; Yayasan Wahdah Islamiyyah 60
Wahhabi 53
Wala 46
Webmail 76
Week; Inter@ctive Week 30
Wiring 14
World; Muslim World Congress 55

Y

Yahudi 78, 90, 99, 100
    Yahudi Kristen 62, 91

Yaman 57, 75
Yayasan 67, 94, 95
    Yayasan Sofwah Jakarta 60
    Yayasan Sofwah 60
    Yayasan Sunnah 60
    Yayasan Wahdah Islamiyyah 60

Yazid; Yazid Abdul Qadir Jawwas 59
Yogyakarta 14, 58, 59, 60, 68, 99
York; New York 82
Yusanto; Ismail Yusanto 28
Yusuf; Yusuf Baisa 68
Yusuf Usman Baisa 59

Z

Zaitun; Zaitun Rasmin 60
Zaman; Zaman Pertengahan" 67

TENTANG PENULIS

Asep Muhamad Iqbal adalah dosen di Jurusan Sosiologi, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik (FISIP), Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Gung Djati Bandung. Ia menyelesaikan Madrasah Ibtidaiyyah Irsyaduththalibin (sekarang Darul Ahkam) pada tahun 1986 dan Madrasah Tsanawiyah Irsyaduththalibin pada tahun 1989 di tanah kelahirannya, di Sukabumi. Kemudian, ia melanjutkan pendidikannya ke Madrasah Aliyah Negeri Program Khusus (MAN PK) di Ciamis dan lulus pada tahun 1992. Pada tahun yang sama, melanjutkan pendidikan tingginya di Institut Agama Islam Negeri (IAIN; sekarang Universitas Islam Negeri [UIN]) Syarif Hidayatullah Jakarta, jurusan Tafsir-Hadis, Fakultas Ushuluddin dan lulus dengan yudisium *cum laude* pada 1997.

Setelah tamat dari IAIN Jakarta, ia terpilih menjadi peserta Program Pembibitan Calon Dosen IAIN se-Indonesia Angkatan

XI, yang diselenggarakan oleh Departemen Agama di Jakarta sejak Agustus 1998 sampai Januari 1999. Pada tahun 2001, ia mendapat beasiswa dari Indonesian-Netherlands Cooperation in Islamic Studies (INIS) untuk menempuh masters program (S2) di Fakultas Teologi dan Fakultas Sastra Universitas Leiden, Belanda. Ia lulus pada Mei 2003 dengan yudisium *cum laude* dengan tesis berjudul *Understanding Jews and Christians in the Qur'anic Commentary of Syeikh Nawawi Banten (1813-1897)* di bawah bimbingan Prof. Dr. Nico Kaptein. Kemudian, ia menyelesaikan program Graduate Diploma dan Master Program pada Jurusan Sosiologi, Flinders University, Australia, dengan beasiswa Australian Development Scholarship (ADS). Selanjutnya, PhD program dalam Asian Studies diselesaikannya di Murdoch University, Australia, dengan beasiswa Murdoch International PhD Scholarship (MIPS). Di bidang akademik, *research interest*-nya meliputi gerakan keagamaan dan media, sosiologi, dan Kajian Islam.

Jabar

jabar.nu.or.id

CASSR | Centre for Asian Social Science Research

Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati Bandung

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SUNAN GUNUNG DJATI
BANDUNG

INTERNET DAN GERAKAN SALAFI DI INDONESIA

Sebuah Kajian Awal

Buku ini mengkaji interaksi antara fundamentalisme agama dan internet. Ia dimaksudkan sebagai kritik atas konsepsi bahwa agama dan modernisasi secara *inheren* tidak sejalan; bahwa modernisasi pada akhirnya membawa agama kepada kematian atau kemusnahan agama sebagaimana dikatakan oleh para pendukung teori sekularisasi. Argumen utama buku ini adalah bahwa pandangan yang diusung oleh teori sekularisasi bukanlah penggambaran yang akurat atau pemahaman yang tepat mengenai hubungan antara dua kekuatan besar, agama dan modernisasi. Pandangan yang akurat tentang hubungan ini adalah agama dan modernisasi hidup berdampingan dan saling menguatkan satu sama lain.

Selain itu, buku ini berpandangan bahwa adalah tidak tepat memberikan label gerakan anti-modern kepada gerakan fundamentalisme agama. Mungkin lebih tepat untuk mengatakan bahwa fundamentalisme agama itu ultra-ortodoks dalam hal ideologi, namun ia sesungguhnya gerakan modern secara teknologis. Sumbangan buku ini terletak pada temuannya bahwa kebanyakan kelompok-kelompok keagamaan konservatif tidak hanya bertahan di tengah arus modernisasi, tetapi juga mampu mentransformasi realitas-realitas modernitas seperti internet menjadi sebuah produk modernitas yang baru yang bisa memenuhi kebutuhan dan kepentingan keagamaan mereka.

diandra creative
www.diandracreative.com

CASSR
Centre for Asian Social Science Research

ISBN: 978-602-336-906-5